

JEAN BRUN

PLATON VE AKADEMiA

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 69

DOST

Jean Brun

Dijon Üniversitesi'nde profesördür.

Brun, Jean
Platon ve Akademia
ISBN 978-975-298-320-5 / Türkçesi: İsmail Yerguz
Ağustos 2007, Ankara, 140 sayfa
Kültür Kitaplığı: 69; Felsefe: 12

PLATON VE AKADEMİA

Jean Brun

DOST

ISBN 978-975-298-320-5

Platon et l'Académie
Jean Brun

Birinci baskı, Ağustos 2007, Ankara

Türkçesi, İsmail Yerguz

Teknik hazırlık, Ferhat Babacan - DOST İTB
Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.; Mithatpaşa Cad. No: 62/4, Kızılay/Ankara

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad. No: 37/4, Yenişehir 06420 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ KISIM

PLATON VE AKADEMİA

I. Bölüm

PLATON VE YAPITLARI

I. – Platon'un yaşamöyküsü

Platon büyük olasılıkla İÖ 427'de Atina'da doğdu. Soylu bir ailedendi, hem annesi hem babası ünlü ailelere mensuptular. Platon, çağının çocuklarıyla aynı bedensel ve entelektüel eğitimi aldı; Herakleitosçu Kratilos'un derslerini izlemiş olması mümkündür. 407 yılı Platon'un yaşamında dönüm noktası olmuştur: Sokrates'le tanışır ve bu dönemde ünlü filozof 60 yaşında, öğrencisi Platon 20 yaşındadır; yaklaşık sekiz yıl Sokrates'in derslerini izlemiştir Platon. Otuzların düşmesinden kısa süre sonra, üç kişi, Sokrates'i gençliği baştan çıkardığı ve sitenin tanrılarına inanmadığı gerekçesiyle ihbar eder. Sokrates ölüm cezasına çarptırılır, kaçmayı reddeder ve 399'da baldıran zehri içerek yaşamına son verir. Platon, hocasının *Phaidon*'da anlatılan son anlarının tanığı olmamıştır ama bu çok büyük adaletsizlik onun için

her filozofun bir daha tekrarlanmaması için çaba harcaması gereken bir adaletsizlik örneği olmuştur.

Sokrates'in öğrencisi olduğu için kendisinin de tehlikede olduğunu düşünen Platon birkaç arkadaşıyla birlikte Megara'ya sığınır; burada ünlü bir okul kendilerini kabul eder ve Megaralı Eukleides'le tanışırlar. Platon'un Atina'ya komşu bu kentte ne kadar kaldığı bilinmiyor ama yaklaşık üç yıldır bu süre. Platon oradan bir süre kaldığı Afrika'ya geçer, Mısır'a, daha sonra Kireneli Aristippos ve matematikçi Theodoros'la tanıştığı Kyrenaika'ya gider. Platon uzmanları, onun bundan sonraki yaşamı konusunda çeşitli versiyonlar naklederler: kimilerine göre doğrudan Atina'ya dönmüştür, kimilerine göre ise Güney İtalya'ya gitmiş ve Pythagorasçılarla, özellikle de Tarentumlu Arkhytas'la tanışmıştır. Platon yaşamının bu döneminde büyük olasılıkla şu yapıtlarını kaleme almıştır: *Küçük Hippias*, *Alkibiades*, *Sokrates'in Savunması*, *Euthyphron*, *Kriton*, *Büyük Hippias*, *Kharmides*, *Lakhes*, *Lysis*, *Protagoras*, *Gorgias*, *Menon*.

Platon yaklaşık 388'de İtalya'dan (ya da başka bir versiyona göre Atina'dan) ayrılır ve Sicilya'ya gider. Orada, Siracusa'da mütevazı bir aileden gelen I. Dinoysios (yaşlı) hüküm sürmektedir; kendisi Kartacalıları bozguna uğratmış ve Sicilya'nın mutlak hakimi olmuştur. Sarayında görkemli bir yaşam sürdürülmektedir, birçok kötülüğe sahne olmaktadır bu saray ama Dionysios ünlüdür. Platon onun kayınbiraderi ve felsefe meraklısı, Sokratik filozofların hayranı Dion'la dostluk kurar.[1] Tam olarak ne olup bitmiştir? Platon

1) Bir söylentiye göre, Platon bu dönemde Philolaos tarafından yayılan Pythagoras öğretisinin gizli yapıtlarını tanımıştır.

sarayın yozlaşmış geleneklerini mi eleştirmiştir? Dionysios kayınbiraderinin dostu bu Atinalı'nın varlığından rahatsız olmuş ve korkmuş mudur? Bilemiyoruz ama her durumda Dinoysios Platon'u zorla bir Isparta gemisine bindirir; gemi Atina'yla savaş halinde olan Aigina Adası'nda mola verir (ya da fırtına yüzünden bu adaya sığınmak zorunda kalır) ve Platon köle olarak satılır. Mutlu bir rastlantı sonucu Kirene'de tanışmış olduğu Anniseris kendisini görür orada, satın alır ve serbest bırakır. Platon muhtemelen 387'de Atina'ya dönmüştür.

Kentin kuzeybatısında bahçeler içindeki bir beden eğitimi okulunu satın alır ve burada bir okul (Akademia) kurar. Bu, üniversite gibi örgütlenmiş, statüsü, mevzuatı, öğrenciler için yatakhaneleri, sınıfları, müzesi, kütüphanesi vb. olan ilk felsefe okuludur. Yunanistan'ın ve Akdeniz dünyasının her tarafından gelen öğrenciler Platon'un derslerini izlerler burada. Platon bu dönemde *Phaidon*, *Şölen*, *Phaidros*, *İon*, *Meneksenos*, *Euthydemos*, *Kratylos* adlı yapıtlarını yazmış ve *Devlet*'e başlamıştır.

367'ye doğru yaşlı Dionysios ölür ve yerine büyük oğlu II. Dionysios (genç) geçer; kendisi bu dönemde 30 yaşındadır ve devlet yönetimi konusunda deneyimsiz biridir. Dion hemen Platon'a haber göndererek kendisini davet eder ve düşüncelerini uygulayarak siyasal reformlarını gerçekleştirebileceği olanakların bulunduğunu anlatır ona. Platon Akademia'yı Eudoksos'a bırakarak davete uyar. Dionysios çok iyi karşılar Platon'u ve sadık bir öğrencisi gibi davranır ona; ama kısa süre sonra Dion ve Platon'u olası iki rakip gibi görmeye başlar. Dion'u ve arkasından da bir süre göz altında tuttuğu Platon'u sürgüne gönderir. Gene de, onları geri

getireceğine dair söz verir. Atina'ya dönen Platon altı yıl kalır bu kentte ve büyük olasılıkla *Parmenides*, *Theaitetos*, *Sofist*, *Politika* ve *Philebos* adlı yapıtlarını yazar.

Platon 361'de Dionysios'tan yeni bir davet alır; Akademia'yı Pontuslu Herakleides'e bırakarak birkaç öğrencisiyle birlikte Siracusa'ya gider. Platon bu dönemde büyük olasılıkla Dionysios'a karşı Didon'un tezlerini savunmuştur. Dionysios, Dion'u geri çağırmak şöyle dursun, mallarına el koymuş, karısını Siracusa valisiyle evlenmek zorunda bırakmış ve Platon'u da zorunlu ikamete tabi tutmuştur. Arkythas'ın girişimiyle serbest kalan Platon daha sonra Atina'ya dönmüştür.

Dion'a gelince, sonunda bir birlik oluşturarak, Platon'un dostlarıyla birlikte Siracusa'yı ani bir baskınla ele geçirmek üzere denize açılır. Bunu başarır ve orada üç yıl sürecek bir diktatörlük kurar, bu dönemin sonunda dostu Platoncu Kallipos tarafından öldürülür.

Platon Atina'da kalmıştır ve 347'ye doğru bu kentte ölür. Yaşamının bu son döneminde Akademia'yı yönetmeyi devam etmiş ve *Timaios*, *Kritias*, *Yasalar* adlı yapıtlarını yazmaya başlamıştır ancak tamamlayamamıştır bunları.

II. – Platon'un yapıtları

Presokratik düşünceyi, Stoacı düşünceyi ya da Epikurosçuların düşüncelerini incelemek isteyen felsefenin önünde metinlerin neredeyse bütününün elde olmaması gibi bir güçlük vardır; bu çalışmalar sadece daha önceki yazar ve araştırmacıların bölük pörçük metinlerine ya da alıntılarına indir-

genmiştir. Platon, Aristoteles ve Plotinos'la birlikte neredeyse tersine bir problemle karşı karşıya kalırız: elimizde çok az metin yoktur, kimi zaman çok fazla metin vardır: Platon ve Aristoteles üstüne araştırma yapılırken, geleneksel anlamda, çoğu zaman bu filozoflara mal edilen ve onlarla uyuşmayan yapıtlara, kuşkulu yapıtlara ve otantik olmayan yapıtlara da yer vermek gerekir. Platon'un yapıtlarının otantikliklerinin kanıtlanması için birtakım dış kriterlerden yararlanılır: Aristoteles ya da Cicero'nun Platon'a mal ettiği bir yapıt otantiktir veya bir yapıt içinde başka bir yapıttan alıntıları olduğunda bu yapıt otantiktir, ayrıca iç kriterler vardır: bir yapıt, onun felsefesine "uygunsa" Platon'a mal edilir ama bu yöntem tehlikelidir, çünkü yapıtlarını değerlendirebilmek amacıyla önce Platon'u tanımlar; bazı eleştirmenler de stilometrik yöntemi uygulamışlardır; bu yöntem Platon'un "üslubunu" tanımlamak amacıyla yaygın kullanılan bazı Yunanca sözcüklerin sıklığını değerlendirir ve böylelikle yazılış biçimine göre bir yapıtın otantik olup olmadığı anlaşılabilir, öte yandan, şunu da söylemek gerekir ki, üslup yaklaşık seksen yıl yaşamış bir insanda şaşmaz bir veri değildir.

İkinci sorun bu yapıtların kronolojisiyle ilgilidir; Platon'un düşüncesinin gelişmiş olduğu kesindir ve bu filozofun gençlik diyalogları ve olgunluk diyaloglarındaki felsefe aynı değildir; ama Platon eleştirmenleri kesin bir kronoloji oluşturabilme konusunda anlaşamamışlardır aralarında. Bir sorun daha vardır: Aristoteles, Platon'un "yazılmamış yapıtları"ndan söz eder;[2] kimilerine göre bize kadar ulaşmış olan

2) Bkz. Aristoteles, *Fizik*, IV, 209 *b*.

yapıtlarda bulabileceğimiz ezoterik bir eğitim ve Akademia öğrencilerine verilen ezoterik bir eğitim söz konusudur, ama bu ezoterik eğitim konusunda "sayı-fikirler"le ilgili olduğu dışında kesin bir şey söyleyebilmek çok zordur.[3]

Platon'un yapıtlarıyla ilgili olarak iki eski sınıflandırma vardır elimizde: Bizanslı Aristophanes'in trilojik sınıflandırması ve Trasyllos'un tetralojik sınıflandırması. Günümüzde Platon'un bütün yapıtlarını basan (eleştirileri, çevirileri ve ayrıntılı tanıtma yazılarıyla birlikte) G. Budé koleksiyonunda yer alan sınıflandırmayı veriyoruz; biz tüm alıntıların çevrileri dışında bu sınıflandırmayı benimsedik[4] ve bu sınıflandırma muhtemelen kronolojk bir sınıflandırmadır.

Küçük Hippias, yalan üstüne, anatreptik tür.
Alkibiades, insan doğası üstüne, diyalektik türü (Platon'un yapıtı olup olmadığı tartışmalıdır).
Sokrates'in Savunması.
Euthyphron, dindarlık üstüne, deneme türü.
Kriton, Ödev üstüne, etik türü.
Büyük Hippias, Güzel üstüne, anatreptik tür.
Lakhes, Cesaret üstüne, diyalektik tür.
Lysis, Dostluk üstüne, diyalektik tür.
Kharmides, Bilgelik üstüne, deneme türü.
Protagoras, Sofistler üstüne, kanıtlama türü.
Gorgias, Retorik üstüne, çürütme türü.
Menon, Erdem üstüne, deneme türü.

3) Bu sorunla ilgili olarak bkz. David Ross, *Plato's theory of Ideas*, Oxford.

4) Platon'un tüm yapıtları Chambry ve Baccou ("GF" dizisi) ve L. Robin ve J. Moreau (2 cilt, "La Pléiade" dizisi) tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir. "Loeb" disizinde ise İngilizce çevirileriyle birlikte Yunanca metinler yer alır.

Phaidon, Ruh üstüne, ahlak türü.
Şölen, Aşk üstüne, ahlak türü.
Phaidros, Güzellik üstüne, ahlak türü.
İon, İlyada üstüne, deneme türü.
Meneksenos, Mezar söylevi üstüne, ahlak türü.
Euthydemos ya da Eristik, antrateptik tür.
Kratylos, Adların doğruluğu üstüne.
Devlet, Adalet üstüne, politik diyalog.
Parmenides.
Theaitetos, Bilim üstüne, peirastik tür.
Sofist, Varlık üstüne, mantık türü.
Politika.
Philebos, Zevk üstüne, etik tür.
Timaios.
Kritias ya da Atlantik.
Yasalar ya da Mevzuat üstüne.
Epinomis ya da Felsefe (Platon'un yapıtı olup olmadığı tartışmalıdır).
Mektuplar (Platon'a ait olup olmadıkları son derece kuşkuludur ancak Platon'un yaşamı üstüne çok ayrıntılı bilgiler veren VII. mektubun ona ait olması son derece güçlü bir olasılıktır).
Kuşkulu diyaloglar: *İkinci Alkibiades*, *Hipparkhos*, *Minos*, *Rakipler*, *Theages*, *Klitophon*.
En azından kuşkulu olduğu söylenebilecek diyaloglar: *Adalet Üstüne*, *Erdem Üstüne*, *Demodokos*, *Sisyphos*, *Eryksias*, *Aksiyokhos*, *Tanımlar*.

Bu yapıtların tümü yazmalarla ulaşmıştır bize ve bunların en eskisi Bizans Ortaçağı'na kadar gider. Bu yazma-

lardan en önemli iki tanesinden biri Paris'teki Ulusal Kütüphane'dedir ve ilk bölümü kayıptır, ama Venedik San Marco Kütüphanesi'nde XI. yüzyıl sonundan kalma iyi bir kopyası vardır bu metnin; ikinci yazma ise 895 tarihlidir ve Oxford'tadır; şunu da söyleyelim ki, Mısır'da gerçekleştirilen kazılarda tarihleri İS ilk üç yüzyıla denk düşen eksik ya da çok yıpranmış papirüsler bulunmuştur (bunlardan biri *Phaidon* metnidir ve İÖ. III. yüzyıla aittir).

Belirtmemiz gerekir ki, Antikçağ'dan Rönesans'a kadar Platon'un yapıtları az çok bilgili araştırmacılar tarafından yorumlanmıştır ya da bu araştırmacılar bu yapıtlardan yararlanmışlardır; sözgelimi, elimizde Proclus'un (*Kratylos*, *Devlet*, *Parmenides* ve *Timaios* üstüne), Hermias'ın, Olympiodoros'un yorumları, Khalkidius'un *Timaios* üstüne bir yorumunun eksik Latince çevirisi vardır. Ayrıca, Plutarkhos'un, Galianus'un, İzmirli Theon'un, Maksimus'un, Albinus'un, Apuleius'un Platon'u yorumlayan, eleştiren ya da ondan alıntı yapan metinleri vardır.

III. – Platon diyalogu

Platon'un tüm yapıtları, *Sokrates'in Savunması* ve *Mektuplar* dışında, diyalog türünde kaleme alınmıştır. Bu diyalogların çoğunda, hiç yer almadığı *Yasalar* ve önemli bir rol almadığı *Parmenides*, *Sofist* ve *Politika* hariç, Sokrates ön plandadır. Platon'un diyaloglarının çoğu kısa komediler şeklinde düzenlenmiştir ve bunların çoğunda Sokrates'in konuşturduğu kişilerden çoğu ustaca betimlenmiş, hatta alaya alınmıştır. Bu bağlamda *Şölen* çok iyi bir örnektir. Kimi

zaman bu diyaloglar kahramanlardan birinin tanık olduğu bir konuşmayı naklederler.

Tabii ki, Sokrates'in düşüncelerinin Platon'un Sokrates'inin düşünceleriyle yansımış olması mümkün değildir, ama diyalektik ve diyalog yöntemi ustaya aittir büyük olasılıkla; canlı ilişkinin sözle derinleştirilmesi dogmatik olmayan bir araştırmaya göre gelişir. Birçok diyalogda tartışma konuşmacılardan birinin önerdiği bir tanımlamayla başlar, Sokrates hayranlık duyguları içindeymiş gibi davranır, tanımlamayı süzgeçten geçirir ve muhatabı, Sokrates bunları birbirlerinden çıkarsadıkça onaylar. Sonra, birdenbire bir değişiklik olur; çıkış noktasına zıt düşen bir sonuca ulaşılmıştır ve bu da önerilen tanım işaretinin hiçbir anlamı olmadığının işaretidir. Konuşmacı, sözgelimi Kallikles gibi kötü niyetli olduğunda konuşmayı sürdürmeyi reddeder; Theaitetos gibi iyi niyetli olduğunda Sokrates'in yeniden incelediği başka bir tanımlama önerir. Kimi zaman diyalog hiçbir sonuca ulaşmaz ve tartışmaya başka bir zaman devam etme kararıyla birbirlerinden ayrılır konuşmacılar. Bu sonuçsuzluk herhangi bir kuşkuculuğu yansıtmaz, bir sonuca ulaşamama ve en yaygın hataları ve en sık görülen karikatürleri saf dışı etme iradesinin işaretidir. *Theaitetos*'un sonunda bilimin ne olduğunu bilemeyiz belki, ama ne olmadığını biliyoruzdur. Sokratik ironi muhataba çelişki suçüstüsü yapmakla ilişkilidir ve onun bilim olarak anladığı şeyin cehaletten başka bir şey olmadığını göstermeye yöneliktir. Jankélévitch şöyle diyor: "Sokrates polemik oyununa, 'kendi çıkarlarından başka bir şey düşünmeyenlerin' ikiyüzlülüklerine son veriyor; Sokrates güzel söz tüccarlarını süzgeçten geçiriyor ve bunların hitabet sanatındaki aşırılıklarına dur

demekten ve boş bilgilerle dolu sidik torbalarını boşaltmaktan sinsice bir zevk duyuyor. Sokrates Atinalıların vicdanı ve vicdansızlıklarıdır."[5]

Platon'un *Devlet* ve *Yasalar* gibi bazı yapıtlarında çok az diyalog vardır ve bu yapıtlarda gerçek bir konuşmadan çok sunuş ön plana çıkar.[6] Nihayet, Platon diyaloglarında, ileride gene değineceğimiz gibi, mitlerin çok önemli bir rol oynadığı olgusunu belirtelim.

5) V. Jankélévitch, *L'Ironie*, Paris, 1936, s. 3.

6) Bu konularla ilgili olarak bkz. V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon; structure et méthode dialectique*, Paris, 1947.

II. Bölüm

AKADEMİA

I. – Eski Akademia

Platon'un Atina yakınlarındaki Akademos bahçelerinde kurduğu okul öğrenci kabul etme konusunda gerçekten örgütlenmiş ilk enstitüdür. Kütüphane, ders salonu, odalar vb. felsefe derslerine yeni bir karakter kazandırmıştır. Okul belli programlara göre çalışır ve her yerden öğrenci gelmiştir dersleri izlemeye. Ve Akademia'dan mezun olan öğrenciler de Akdeniz havzasının hemen her yerinde Platon'un düşüncelerini, belki de özellikle siyasal düşüncelerini yayarlar.

Kısa süre sonra Platon'un eski bir öğrencisi tarafından yeni bir okul kurulacaktır: Aristoteles'in kurduğu Lise. İÖ III. yüzyıldan başlayarak iki okul daha ortaya çıkar: Stoacılık ve Epikurosçuluk. Bu dört okul kurucularından sonra da yüzyıllarca yaşayacaklardır ve etkileri Ortaçağ boyunca hiç eksilmeyecektir.

Platon Sicilya'ya yaptığı her yolculukta okulun yönetimini birine bırakmıştır; öldüğünde yerine geçen okullular

kurucularının düşüncesine az ya da çok sadık kalarak sürdüreceklerdir derslerini. Platon'un yerini yeğeni Speusippos almış ve okulu ölünceye kadar (339) yönetmiştir; Dion'la çok samimiydi ve büyük olasılıkla onun Sicilya'ya gidiş hazırlıklarına katılmıştır. Speusippos'un birçok yapıtından hiçbir şey kalmamıştır bize; sadece, Aristoteles'ten öğrendiğimize göre, fikirlerin yerine sayıları koymuştur. 314'te yerini Ksenokrates alır; daha sonra sıra Atinalı Polemon (öl. 270) ve Atinalı Krates'e gelir.

Akademia'ya 367 yılına doğru girmiş olan Pontuslu Herakleides, Platon 361'de Speusippos ve Ksenokrates'le birlikte Sicilya'ya gittiğinde okulun yönetimini ele almıştır; Speusippos ölünce, Herakleides, Karadeniz kıyılarındaki memleketi Herakleia'ya döner ve ünlü bir okul kurar orada.

II. – Yeni Akademia[1]

Eski Akademia özellikle gerçeğin ifadesi gibi ortaya çıkan bir öğretiyi sergilemeye ve yorumlamaya çalışıyordu; yeni Akademia bu gerçeği tartışmaya açarken eleştirecektir de aynı zamanda; Akademia bu özelliği dolayısıyla yenidir ve septisizm eğilimleri gösterir.

1. Arkesilaos. – Krates'in ölümünden sonra okulun yönetimini Arkesilaos alır. İÖ 315'te Pitane'de (Çandarlı) doğmuştur; Atina'ya gittikten sonra Lise'de Aristoteles'in yerine geçen Teophrastos, Polemon ve Krates'le dost olmuştur;

1) Bkz. V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, 1932, s. 93 ve devamı.

büyük olasılıkla septisizmin kurucularından Pyrron'u ve Megaralı Diodoros'u da tanımıştır. Kendisi Akademia'nın yönetimine geldiğinde Stoacılığın kurucusu Zenon ve Epikuros Atina'da ders veriyorlardı. Arkesilaos hiçbir şey yazmamıştır ve öğretisi hakkında fazla bilgi yoktur, bununla birlikte, kendisi tüm dogmalara ve özellikle de Stoacılığa saldırmıştır. Zenon'u eleştiren Arkesilaos'a göre, Stoacıların kesinlik ya da bilimi dayandırdıkları anlaşılabilir bir tasavvur yoktur. Bilge kişinin yapabileceği tek şey yargılamaya son vermektir çünkü duyular da akıl da gerçeğe ulaşamaz; dolayısıyla, bilge gerçek arayışından vazgeçmeli ve her zaman kuşkulanmalıdır. Bu ahlaksal septisizmin sonuçları ne olacaktır peki? İnsan sürekli kuşku duyacaksa eğer nasıl eyleme geçebilir? Arkesilaos'a göre sorun buradadır ve pratik yaşamın ölçütü mantıktır; Arkesilaos'un bu bağlamda söylēmek istediği, kendi içlerinde uyumlu olan, tutarlı bir bütün oluşturan ve doğrulanabilecek eylemlerdir. Dolayısıyla, görüyoruz ki, Arkesilaos gerçek anlamda bir septik değil çünkü hep filozof olmak istemiştir. Gene görüyoruz ki, Platon düşüncesi bütünüyle unutulmuş gibidir burada; Arkesilaos gene de bir Akademisyen gibi görünüyorsa, bunun nedeni diyalog ve eleştirel söylemlere geniş yer veren bir eğitim ve tartışma yöntemini benimsemiş olmasıdır.

Arkesilaos İÖ 240'a doğru öldüğünde bu filozoflar okulunun başına sadece adlarını bilebildiğimiz kimseler geçmiştir: Lakydes, iki Foçalı Telekles ve Evandros, daha sonra Karneades'in hocası olan Hegesinos (ya da Hegesilaos).

2. Karneades. – Karneades İÖ 219'da Kirene'de doğdu. Hegesinos dışında Babilli Diogenes'ten de ders aldı ve

büyük olasılıkla Khrysippos'un yazılarını okudu. 156'da Babilli Diogenes ve Kritolaos'la birlikte Roma'ya gönderildi ve Oropos'a haraç ödemek istemeyen Atinalıların davasını savundu. Hastalandı, yaşamının sonuna doğru kör oldu. Karneades'in bütün çağdaşları onun yeteneğini ve zekâsını överler.

Karneades'in felsefesine genellikle "olasıcılık" denmiştir ve nedeni de her türlü dogmatizmi reddetmesinin kendisini insandan ve filozoftan olasılıkla sınırlamayı isteme noktasına götürmesidir. Karneades Stoacıların dogmatizmine karşı çıkardığı ve hiçbir şey yazmadığından sözlü geleneklerini aktaran Cicero ve Sextus Empiricus aracılığıyla bize ulaşan argümanlarıyla ünlüdür.

Karneades Stoacılara özgü "anlaşılabilir tasavvur" ölçütünü reddeder. Duyularımız bizi aldatırlar ona göre, her algı öznenin nesneyi kavrama aracı olan eylem üstündeki bir tepkisini gerekli kılar ve, dolayısıyla, kavranmış bir kesinlikten söz etmek mümkün değildir, bir imge kendiliğinden açık seçik değildir. Khrysippos'un iddia ettiğinin tersine, biz sadece gerçeğe uygun şeyleri, olasılıkları onaylarız; bir izlenimi dile getirmeden önce onu uzun bir deneme sürecinden geçirmemiz gerekir; oysa, bu deneyimin yeterli ve bitmiş olduğundan hiçbir zaman emin olamayız, bütün yapabileceğimiz kesin olandan değil, olası olandan yana olmaktır. Karneades'in görüşleri kısaca şöyle özetlenebilir: yanlış tasavvurlar vardır, bunlar hiçbir kesin bilgiye götürmezler bizi, tasavvurlar aralarında hiçbir farklılık göstermeseler de biz bunların bazılarının doğru, bazılarının yanlış olduklarını söyleyemeyiz; nihayet, her türlü gerçek tasavvurun yanında, ondan hiçbir biçimde ayıramayacağımız yanlış bir tasavvur

da olabilir (sözgelimi rüyalarda, halüsinasyonlarda, sarhoşlukta).[2] Stoacılara göre, gerçeği yanlıştan ayırmayı bize öğretmek diyalektiğin işidir; ama Karneades diyalektiğin bir şeyi başka bir şeyden ayırmamızı sağlamadığını göstermek amacıyla kanıtlamayı tasım aracılığıyla ele alır: sözgelimi, *üç* az mıdır çok mudur diye bir soru sorulduğunda Khrysippos *az* diye cevap verir. *Bir* eklersem *dört* çok olacak mıdır ve ne zaman *az*dan *çok*a geçeceğim sorularına, bunu söyleyemem ama *az çok* değildir cevaplarını verir. Aynı mantığı *yığın*la ilgili olarak da yürütebiliriz: iki tane bir yığın oluşturmaz, üç tane de oluşturmaz, kaç taneden sonra yığından söz etmek mümkün olacaktır? Niceliksel değişim ne zaman niteliksel bir değişim ortaya çıkarır? Kesintili olan kesintisizin içine ne zaman karışır? Bu yaratıcı gelişmeyi kendi anlayışlarımızla nasıl açıklayabiliriz? Her şeyin kavranamaz olduğu sonucuna ulaşmamız gerekir. "Ruhlarımızdan yargının aceleciliği denen o korkunç ve acımasız ucubeyi kovmak... İşte, Karneades'in gerçekleştirdiği çok önemli ve zahmetli iş," der Klitomakhos.[3]

Karneades aynı zamanda Stoacıların teolojisini de eleştirmiştir. Stoacılara göre, tanrılar canlıdır, dünyanın kendisi canlı bir tanrısallıktır; akıp giden zamanı yöneten tanrısallıktır ve insan bu tanrısallığa boyun eğerken olup biteni kabul eder: her şeyi yönlendiren Yazgının koruyuculuğunun tanınmasından başka bir şey olmayan kabullenme.

Karneades bu amaççı iyimserliği reddedecektir. Dünyada her şey koruyucu bir yazgının eseriyse bu felaketler, has-

2) Bu konuda bkz. Ciceron, *Académiques*, II (Fra. çev.).
3) Ciceron, *Académiques* (Fra. çev.).

talıklar, zararlı hayvanlar niye? Her şey tanrıların iradesine göre olup bitiyorsa eğer Okyanus dalgalarının ritimlerinin ve ateşli nöbetlerin nedenlerinin de bunlar olduğunu söylemek gerekir mi? Stoacılara göre, tanrılar bedenleri olan canlılardır ama bu durumda ölümsüz beden olmayacağına göre ölümlü olmaları gerekir bunların ve bu durumda nasıl tanrı olabilirler? Zeus tanrıysa kardeşi Poseidon da, oğlu Akhelaos Irmağı da tanrıdır, Nil ve bütün ırmaklar ve yuvarladıkları bütün taşlar tanrıdır. Karneades Stoacıların iyimser panteizmini her zaman eleştirmiştir.[4] Aynı zamanda Stoacıların kehanetlerle ilgili düşüncelerini de eleştirmiştir;[5] kâhinlerle, yorumlanan rüyalarla ilgili hikâyeler insanların kafalarını karıştıran efsanelerden başka bir şey değildir, her türlü kehanet hayalidir ve din ancak bütün bu boş inançlardan arınabildiği takdirde kabul edilebilir.

Karneades Stoacıların yazgıyla ilgili teorilerine de saldırır. Khrysippos'un dediği gibi, her şey yazgıya göre olup bitiyorsa insan özgürlüğünden söz edilemez. Şöyle diyor Karneades: "Her şey daha önceki nedenlerden geliyorsa, bütün olaylar çok sıkı bir doğal zincirlenmeyle birbirlerine bağlıdır. Durum buysa eğer, her şeyi üreten gereklilikti ve durum böyleyse hiçbir şey bizim elimizde değildir. Gene de, elimizde olan bir şey vardır; ama her şey yazgıya göre olup bitiyorsa her şey daha önceki nedenlere göre olup bitiyordur, dolayısıyla, olup biten her şey yazgıya göre olup bitmez."[6] Karneades'e göre,

4) Bkz. Cicero, *De natura deorum*. (Türkçesi: *Tanrıların Doğası*, çev.: F. Gül Özaktürk & Fafo Telatar, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.)

5) Bkz. Cicero, *De Divinatione*.

6) Bkz. Cicero, *De Fato*, XIV. Bu sorunla ilgili olarak bkz. D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité*, Louvain, 1945.

gelecekteki olaylar kesindir ama soyut biçimde kesindir ve buna göre bu olayları kimse önceden kesinlikle kestiremez; her şey kesinlikle gerekli bir zincirlenişe göre olup biter ama hiçbir şey ebediyen gerçek değildir, gelecek gerçektir ya da değildir ama öngörülemez. İnsan özgürlüğünü koruyabilmek için Epikurosçuların *clinamen*lerine ve doğayı rastlantıya teslim etmeye hiç gerek yoktur: iradeye dayalı eylemin nedeni kendimizdedir, bir öz-belirlenim olan iradenin kendisindedir; bu nedenle iradeyle gerçekleşen bir eylem öngörülemez, tersini iddia etmek onun belirlenmiş olduğunu söylemektir.

Karneades'in ahlakla ilgili fikirlerini pek iyi bilemiyoruz. İki filozofla birlikte tazminat ödemeye mahkûm edilen Atina'yı savunmak üzere Roma'ya gönderildiği biliniyor; savunmasının ilk gününde güçlü bir hitabet sanatıyla adaletten söz etmiş ve ikinci gün de adaleti eleştirerek onun insani bir kurumdan başka bir şey olmadığını ve insani sözleşmelerin üstünde hiçbir tanrısal ya da doğal hak bulunmadığını söylemiştir;[7] ama eldeki metinlerin bugünkü durumuna göre Karneades'e özgü adalet anlayışının ne olduğunu kesinlikle söyleyebilmek zordur. Ahlakı bir yaşama sanatı gibidir ve ihtiyat ve düşünceden oluşur, eski *voluptas cum honestate* ifadesini benimseyen bir "orta yol" öğretisidir.

Gördüğümüz gibi, Karneades felsefesi özellikle dogmatizmlere karşı bir savaş makinesidir ve fanatizmleri ve bilgiçlikleri eleştirir.

Karneades 129'a doğru öldüğünde okulun başına Klitomakhos geçer. Birçok yapıt kaleme almıştır ve biz bunları *Academica* adlı yapıtında ondan esinlenmiş olan Cicero ara-

7) Bkz. Cicero, *De republica*, III, Lactance, *Divin., Instit.*, V, 15 içinde.

cılığıyla öğreniyoruz. Öğrencileri arasında güçlü hafızası ve hitabetiyle ünlü Kharmadas ve Epikuros'un okulunu bırakıp Akademia'ya katılan Stratonike sayılabilir. Klitomakhos 110 yılına doğru öldüğünde okulun başına Larissalı Philon geçer.

3. Larissalı Philon. – İÖ 145'e doğru doğdu, 24 yaşında Atina'ya gitti ve Klitomakhos'un öğrencisi oldu. Mithridates ve Romalılar arasınaki savaşta Atina'yı terk etti ve 88'de Roma'ya sığındı. Orada hoca olarak büyük ün yaptı ve öğrencileri arasında Cicero da vardı. Larissalı Philon'un hiçbir kitabı geçmemiştir elimize ama Cicero, Stobaios ve Aziz Augustinus yetenek ve başarısından övgüyle söz etmişlerdir. Felsefe tarihçileri Larissalı Philon'un öğretisinin yeniden kurgulanabilmesi konusunda hemfikir değildirler; Hermann ve E. Zeller bu konuyu tartışmışlardır; biz V. Brochard'ın ulaştığı sonuçları izleyeceğiz. Philon gerçeğin var olduğuna inanmış ama insanın kesinliğe ulaşabileceğini söyleme hakkına sahip olmadığını ileri sürmüştür, ona göre, gerçek asla kesinlikle bilinemez. Gerçek doğa tarafından gizlenmiştir, ona ulaşamayız ama yaklaşmaya çalışmamız gerekir: "Yorgunluk gerekçesiyle gerçeği aramaktan vazgeçmememiz gerekir, karşıt düşünceler ileri sürerek yaptığımız bütün tartışmaların tek amacı bir gerçek kıvılcımı çaktırmak ya da gerçeğe yaklaşabilen bir kıvılcım çaktırmaktır." Dolayısıyla, Philon gerçeğin var olduğunu söylerken büyük olasılıkla Karneades'ten uzaklaşmakta ve Platon'a yaklaşmaktadır. Bu arada, şunu da söyleyelim ki, Cicero, Philon'un verdiği ezoterik eğitime, üstünde sadece hipotezler geliştirilebilecek eğitime anıştırma yapmaktadır; sözgelimi, Aziz Augustinus'a göre Philon'un öğrencileri Platon dogmalarının gizli hazinelerini arıyorlardı.

Philon'a göre, filozof hekime benzer: hastayı ilaç almaya ikna etmelidir ve kendisine zıt öğütler vermek isteyenlerin sözlerinin etkisini yok etmelidir. Filozof inandırır, mutluluğu sağlayabilecek en etkili yolları gösterir ve kendilerini mükemmellik düzeyine yükseltemeyenlere yararlı, iyi öğütler vererek doğru yargılara ve doğru tavır ve düşüncelere ulaşmalarında yardımcı olmaya çalışır onlara.

Larissalı Philon'un öğrencileri arasında Askalonlu Antiokhos'un adı verilebilir; Antiokhos erken dönemde hocasının fikirlerini reddetmiş ve yeni Akademia'nın düşmanı ilan etmiştir kendisini. Lucullus ve Cicero'nun yakın dostuydu.

Larissalı Philon İÖ 85'e doğru ölmüştür; V. Brochard'ın dediği gibi: "Philon'dan sonra yeni Akademia gerilemeye başlamıştır. Antiokhos Akademia'nın karşısında yer almış, Philon'un öteki ardılları kesinlikle gelişme gösterememişlerdir. Larissalı Philon son Akademialıdır."[8]

Şunu söylemek mümkündür belki: Philon'dan sonra Cicero ve daha sonra Cotta gibi bazı Latinler Akademia'nın anısını Roma'da canlandırmışlar ve İskenderiye'de Surlu Herakleitos ve İskenderiyeli Eudoros gibi bazı yandaşlar bulabilmişlerdir.

III. – Platonculuğun devam etmesi

Akademia bir okul olarak çalışmalarına son vermişse de Platon'un felsefesi tüm Antikçağ ve Rönesans boyunca, hatta modern çağda tazeliğini ve canlılığını korumuştur.[9]

8) A.g.y., s. 208.

9) Apulée, *Du système de Platon*. Bu konuyla ilgili olarak bkz. 1953 yılında Tours ve Poitiers'de düzenlenen G. Budé Derneği Kongresi belgeleri.

Platon felsefesi yeniden ortaya çıkmış ama çok büyük ölçüde değişmiştir: İskenderiye Yeni Platonculuğu,[10] İskenderiyeli Philon (İÖ 40-İS 40)[11] ve Plotinos.[12] Bu felsefe Hıristiyanlığın başlangıç döneminde çok sayıda Hıristiyan yazarı büyük ölçüde etkilemiştir: Aziz Augustinus,[13] İskenderiyeli Clementius, Origenes, Eusebos, Theoderet Platon'u incelemişler ve yararlanmışlardır ondan.

Ortaçağ'da Aristotelesçiliğin etkisi Platonculuğun etkisini bastırmıştır kesinlikle ama Platon düşüncesi her zaman canlı kalmıştır[14] ve Bizans, Arap ve İran filozoflarının yapıtlarında karşımıza çıkar.

Bir filozofun düşüncesinin geliştiği farklı yönleri izlemeye çalışan tüm tarihsel şemalar kaçınılmaz bir biçimde dogmatik basitleştirici özellikler taşırlar; gene de; Hıristiyan Platonculuğun ve Yeni Platonculuğun sahte aziz Dionysios Areopagites'in (VI. yüzyıl?) yapıtları aracılığıyla çok etkili bir biçimde anlatıldıktan sonra Avrupa'da en azından iki farklı noktada ortaya çıktığını söylemek mümkündür.[15] Ön-

10) Bkz. Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, (Lahey, 2. bas., 1960. E. Vacherot, *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie* (3 cilt), Paris, 1846-1851. J. Dillon, *The Middle Platonists. A.Study of Platonism, 80 BC to AD 220*, Leyden, 1977.

11) Bkz. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alex.*, Paris, 1925. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958.

12) Bkz. E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, 1928. M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Paris, 1952.

13) Bkz. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1943.

14) Ortaçağ Platonculuğu konusunda bkz. G. Budé Derneği Kongresi'nde (1953) M. de Gandillac'ın bildirisi ve R. Klibansky, *The continuty of the Platonic tradition during the Middle Ages*, 2. bas., 1950.

15) İngiltere'den de söz etmek gerekir bu bağlamda. Bkz E. Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig-Ber-

celikle XIV. yüzyıl Rheinland mistikleri topluluğundan söz etmek gerekir bu bağlamda: Eckhart (usta), Tauler, Suso,[16] Flaman Van Ruysbroeck, daha sonra, XV. yüzyılda Nikolaus von Kues[17] ve Rönesans döneminde Platoncu çalışmalarda gerçek bir yenilenmeye tanık olduğumuz İtalya. Floransa'da Marsilio Ficino[18] Platon ve Plotinos'u Latince'ye çevirmiş ve onların görüşlerini Hıristiyanlığa doğru meylettirmiştir. Telesio (1509-1588), Marsilio Ficino'nun çağdaşı Pico della Mirandola, daha sonra Giordano Bruno (1548-1600) ve Campanella (1568-1639) ile birlikte Platoncu ve Yeni Platoncu bir akım gelişmiştir.

Öte yandan, Platonculuğun Pers dünyasıyla ilişkilerini de unutmamak gerekir. Eudoksos'a göre, Akademia'da Zerdüşt'e karşı büyük bir ilgi vardı; XII. yüzyılda İranlı ünlü mistik ve teozof Sühraverdi, Zerdüşt'ün, Mecusilerin ve Platon'un ortak noktalarını bulmaya çalışmıştır.[19]

Nihayet, şunu da söylememiz gerekir ki, 1578'de Henri Estienne referanslar bağlamında her zaman özgün bir yapıt

lin, 1932; İng. çev. 1954. Serge Hutin, *Henry More. Essai sur les doctrines théosophiques des Platoniciens de Cambridge*, Hildesheim, 1966.

P.S.: Platon'un yazılmamış yapıtları sorunu konusunda bkz. L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, 1908; 2. bas., Hildesheim, 1963. Konrad Gaiser, *Platos ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963.

16) Bkz Henri Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XVI^{e} siècle*, Paris, 1899. Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, 1956.

17) Bkz. M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1941.

18) Bkz. R. Marcel, *Marsile Ficin*, Paris, 1958.

19) Bkz. J. Bidez ve F. Cumont, *Les mages hellénisés*, 2. bas., Paris, 1973. Henry Corbin, *En Islam iranien*, c. II: *Sohrawardı et les platoniciens de Perse*, Paris, 1971.

kabul edilen bir Platon yapıtı yayınlamıştır. Bu referanslar Platon'un tüm yapıtları çerçevesi içinde sürekli yeniden basılmıştır ve bizim tüm alıntılarımız uluslararası geçerliği olan bu sayfalara gönderme yapar (safya numaraları, safya bölümleri için harfler).

Şunu da hatırlatmamız gerekir ki, Platon'un yapıtları XIX. yüzyıl Alman idealistleri arasında büyük ilgi görmüştür ve Alman felsefe tarihçileri bu konuda çok önemli çalışmalar yapmışlardır.[20]

20) Bu konuda bkz. J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand*, Beauchesne, 1979; *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Vrin, 1988.

İKİNCİ KISIM

PLATON FELSEFESİ

III. Bölüm

PLATON VE FELSEFE

I. – Sokrates'in ölümü

Platon çoğu zaman bilgelikle bilginin eşanlamlı olduğu Batı felsefesinin ilk filozofu kabul edilir. Sözgelimi, bir Nietzsche için böyle bir tavır ilk Yunan filozoflarında gördüğümüz trajik dünya vizyonundaki büyüklüklerin kesinlikle yitiriliş olması demektir; L. Brunschvicg'e göre ise "geometri bilmeyen buraya sakın girmesin" sözüne dayanan Platoncu çaba, tersine, modern çağ uygarlığını haber veren çok önemli bir girişimdir ancak mit denebilecek mantıksal olmayan düşünce biçiminin kesinliğinden kurtulamayan çok çekingen bir girişimdir bu. Temel karşıtlıklar taşıyan bu tür değerlendirmeler ne kadar esinleyici olurlarsa olsunlar şu gerçeği unutuyorlar: Platon farklı Pythagorasçıların öğretisinde hem bir bilim hem de bir sayı mistisizmi bulmuşsa da, onun yaşamını

belirleyen önemli olay Sokrates'in ölüme mahkûm edilmesidir, öyle ki, Sokrates'in ölümünün Platon düşüncesinin gelişmesinde eğitimden daha önemli bir etkisi olduğu söylenebilir.

Sokrates'in ölümü bir skandal ve Sitenin işlediği bir cinayettir ama nasıl olmuştur da Kötülük İyiliği, Yalan Gerçeği ve Adaletsizlik Adaleti bastırmıştır? Sokrates örnek bir yaşam sürmüş, tehlikeye düştüğünde Sitesini savunmuş ve Atinalıları daha iyi bir yaşama kavuşabilmeleri için düşünmeye yöneltmiştir; bununla birlikte, diyaloglarında, Sofistlerin çekici ve aldatıcı argümanlarını doğurtma yöntemi ve ironisiyle çözen Sokrates kinci ve yeteneksiz avukatlar tarafından yenilgiye uğratılmıştır. Erdemli olmayı ve örnek bir insan olarak yaşamayı öğreten Sokrates iftiralar ve düşmanlıklarla karşılaşmış ve kendisini çekemeyenler dinsizlikle ve gençliği baştan çıkarmakla suçlamışlardır onu; nasıl olmuştur da Atina sitesi en iyi yurttaşlarından birine karşı bu kadar nankör olabilmiştir ve sahte söylemler gerçeklerden daha inandırıcı olabilmiştir? Platon'un sorduğu bu soru onu insanların eğitimi ve Sitenin örgütlenmesi sorununun felsefenin en önemli sorunu olduğu noktasına götürmüştür. Felsefe bize özel ve kamusal yaşamda adaletin nerede olduğunu bulmamazı sağlayacak ışığı vermelidir. Platon'un Sicilya yolculukları, *Devlet*, *Politika* ve *Yasalar* adlı yapıtlarının uzunluğu onun etik ve siyaset sorunlarına ne kadar önem verdiğini gösterir; insanları doğru bir yaşam sürmeye ve bir sitenin ancak filozofların ya da kendilerini felsefeye adamış yöneticilerin idaresinde mutlu bir yaşam süreceği düşüncesine hazırlamak gerekir.[1]

1) *Devlet*, V, 473 *d*, Mektup VII, 326 *b*.

Böylece, Nietzsche'yle birlikte Platon'un seleflerinin özellikle Doğa ve Yazgı karşısında insanın koşullarını düşünen trajik düşünürler olduklarını söylemek gerçek olsa da, Platon'un insanlığın durumunun başka bir trajik yanını düşünmüş olduğunu söylemek de gerçektir: Sokrates'in ölüme mahkûm olduğunu ve Sitenin adaletsizliğini dile getiren gerçek. Dünyada insanın yaşadığı ve birçok şairin ve mitin aktardığı bir trajedi vardır ve bunun yanında bir de Sitede yaşayan insanın trajedisi vardır, ama bu trajedi sadece yaşanan bir dram değildir, aynı zamanda ifşa edilen bir dram olmalıdır. Platon yaşamını bu davaya adamıştır.

II. – Ölçü düşüncesi

Sokrates'e karşı çıkanların çoğu Sofistlerdir; bunlar hitabet sanatı hocaları olarak varlıklı gençlere, her türlü kişisel inanca ve gerçeğe saygı dışında, her şey hakkında gerçekmiş gibi konuşmayı öğretirler. Denebilir ki, Sokrates'in ve Platon'un düşünceleri temel olarak Sofistlere yönelmiştir ve Sofistlerin düşüncesi Protagoras'ın ana fikrine bağlanır: "İnsan her şeyin ölçüsüdür."

Sofist Protagoras muhtemelen Herakleitos'un çömezlerinden biriydi; Herakleitos özellikle gelişme felsefesi ve trajik dünya görüşüyle ünlüydü; ona göre "her şeyin akıp gittiği" bir dünyada karşıtlıklar sürekli mücadele içindedir ve bu durum insana "mücadele her şeyin temelidir" sözünü söyletir. Protagoras bu gelişme felsefesinden bir rölativizm dersi çıkarır: tümel bir hareketlilik vardır ve, dolayısıyla, şöyle bir tespit yapmak mümkündür: "Bir kendinde ve kendi için

hiçtir; doğru biçimde adlandırılabilecek ya da nitelendirilebilecek bir şey yoktur."[2] Böylece, nesnelerin özü herkese göre değişir: "Nesneler bana belli bir biçimde gözükürler, öyledirler, sana belli bir biçimde gözükürler, öyledirler."[3] Bu nedenle Protagoras'ın tüm "bilgeliği" ünlü sözle özetlenebilir: "İnsan her şeyin ölçüsüdür; olan şeyler için varlıklarının ölçüsü; kesinlikle olmayan şeyler için yokluklarının ölçüsü."[4] Dolayısıyla, kendinde Gerçekten, kendinde İyiden söz etmenin bir anlamı yoktur çünkü her şey insana, yani bireye göre değişir.[5]

Bu nedenle başka bir sofist olan Gorgias'ta Protagoras'ın rölativizminin bir tür septik nihilizme uzanmış olduğunu görmek şaşırtmıyor bizi. Şöyle diyor Protagoras: "Hiçbir şey yoktur. Bir şey var olsa bile onu tanımamız, bilmemiz mümkün değildir, tanısak, bilsek bile bir başkasına aktaramayız bu bilgileri." Dolayısıyla, gerçeklikler değil, görünüşler vardır ve her birey belli bir dönemde kendisine yararlı olan görünüşleri başkalarına empoze etme sanatını öğrenmek zorundadır.

Böylece, insan, yani birey her şeyin ölçüsüyse eğer, sonuç olarak ölçü yoktur artık, çünkü insanları ölçü alan ya da onlara ölçü veren bir şey yoktur. Dolayısıyla, sofistlerin güç, şiddet ve ölçüsüzlük övgüsü yapmaları kesinlikle şaşırtıcı değildir. Kallikles şöyle diyor: "Doğrunun işareti güçlünün zayıf üstündeki egemenliği ve kabul edilen üstünlüğüdür."[6]

2) *Theaitetos*, 152 d.

3) *Kratylos*, 386 *a*.

4) *Theaitetos*, 152 a.

5) Untersteiner (*I Sofisti*, Torino, 1949 (İng. çev. 1954) sofistlere itibarlarını geri vermeye çalışırken onların insanı her türlü deneyimin örgütleyicileri yapmak istediklerini söyler.

6) *Gorgias*, 483 *d*.

Ona göre, "daha büyük", "daha güçlü", "en iyi" eşanlamlıdır[7] ve haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramaya razı olmalıdır insan. Thrasimakhos da şöyle diyor: "Bana göre adalet en güçlü olanın çıkarından başka bir şey değildir."[8]

Dolayısıyla, Protagoras'ın düşüncesi bizi Nietzsche'nin "Tanrı ölmüştür" düşüncesine daldıran benzer bir düşünce içine götürür ama bu düşünce bizim için gerektiğinde hümanist bir özgürlük felsefesinin hareket noktası olabilir, çünkü gerçeğin insanlar tarafından ve insanlar için geliştirilmiş insani bir norm olduğunu söyler, oysa, öteki düşünce, Protagoras düşüncesi her türlü birliğe başvurmaktan yoksun bırakır bizi, çünkü söz ettiği insan genel bir insan değil, birey olarak insandır. İnsan her şeyin ölçüsüyse eğer, Gerçek, İyilik, Adalet sözcüklerinin anlamları yoktur, Sokrates'in mahkûm edilmesi mümkündür ama Sitenin varlığının mahkûm edilmesiyle birlikte mümkündür.

Her şeyin ölçülmesine olanak veren birliği nerede bulabilir insan? Nesnelerin yapılarının içinde bulamaz mıyız onu? Atomcular kesinlikle olumlu cevap vereceklerdir bu soruya ve Leukippos ve Demokritos'un öğrencilerine göre atom her şeyin açıklanmasına olanak veren temel bir birliktir: "Sonlu parçalara bölünürler ve sonlu parçalardan yeniden oluşurlar."[9] Sözgelimi, *Phaidon*'da[10] Simmias insan ruhunu bir armoniye benzetir ve bu armoni kendisini oluşturan farklı

7) A.g.y., 488 c.
8) *Devlet*, I, 338 c.
9) *Sofist*, 252 *b*.
10) *Phaidon*, 85 *c*. Burnet, Simmias'ın teorisinde Pythagoras teorisinden izler bulmuştur; Franck ve J. Moreau'ya göre, gerçek anlamda atomcu bir teori vardır burada (bkz. J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, s. 374-375).

unsurların ürününden başka bir şey değildir, dolayısıyla, "bedenimiz rahatsızlıklar ve başka sorunlar yüzünden zayıfladıkça ve gerginleştikçe ne kadar tanrısal özellikler taşırsa taşısın ruh da tahrip olacaktır [...] oysa, tersine, bireyin bedensel kısmı uzun süre direnir, ateş ya da bozulma nedeniyle yok oluncaya kadar..."[11] Ama böyle bir görüş açısı aldatıcıdır, çünkü varsaymadığı hiçbir görüş açısını dikkate almaz; sözgelimi, bir araba birbirlerine vidalarla tutturulmuş ağaçlardan ibaret değildir, arabayı yapan özüdür, yani onu oluşturan ama onlardan doğmayan bütün parçaların sağladığı bir birliktir.[12]

Dolayısıyla, biz aradığımız birliği nesnelerin unsurlarında bulamayız: Sokrates bir süre aradığı şeyi kendisine Anaksagoras'ın getireceğine inandığını itiraf ediyor: "Bir gün Anaksagoras'a ait olduğu söylenen bir metinde şöyle bir ifadenin bulunduğunu söylediler: 'Sonuçta her şeyi düzene koyan zekâdır, her şeyin nedeni odur.' Böyle bir neden keyiflendirdi beni; bir anlamda zekâyı tümel bir neden yapmanın yararlı olduğunu düşündüm; eğer öyleyse, dedim kendi kendime, bütün düzeni gerçekleştiren bu düzenleyici zekâ özellikle her şeyden en iyi biçimde yararlanmalıdır aynı zamanda."[13] Ama Sokrates'in umutları Anaksagoras'ın kitabını okuduktan sonra uçup gidiyor; Anaksagoras sözünü ettiği bu zekâdan hiçbir biçimde yararlanmıyor, suyun, havanın, esirin etkilerinden söz ediyor ama olayların nedenini açıklayamıyor Sokrates'e göre: "Bana öyle geliyor ki, durumu, aynen, Sokrates

11) *Phaidon*, 86 c.
12) Bkz *Theaitetos*, 207 a.
13) *Phaidon*, 98 a.

bütün eylemlerini zekâsıyla gerçekleştiriyor dedikten sonra, her bir eylemimin nedenini aşağıdaki gibi açıklayan birinin durumuna benziyor: Öncelikle niçin bu yerde oturmuşum? Çünkü bedenim kemiklerden ve kaslardan oluşur; kemikler sağlamdır ve eklem yerleri vardır, oysa, özellikleri kasılmak ve gevşemek olan kaslar bütünü oluşturan kemikleri, deriyi ve etleri tutarlar ve, dolayısıyla, iç içe geçmiş kemiklerin titreşimi, kasların gerilmesi ve gevşemesi bana sözgelimi bu uzuvları eğme, bükme yeteneği kazandırır; ve işte bu uzuvlarımı bu şekilde bükebilmem sayesinde ve o nedenle burada oturuyorum!"[14] Dolayısıyla, böyle bir söylem Sokrates'i hapishanesinde tutan gerçek nedenleri bütünüyle bir yana bırakır, oysa, durum şudur: "Atinalılar beni mahkûm etmeyi doğru bulduklarına göre, ben bu nedenle burada oturmayı doğru buldum, yani olduğum yerde kalarak bana verdikleri cezaya katlanmayı daha doğru buldum." Dolayısıyla, Anaksagoras'ın hiç yapmadığı şeyi yaparak, gerçek neden olan şeyle nedenin hiçbir zaman neden olamayacağı şeyi birbirinden ayırmak gerekir.

Ve sonuç alarak kendimizi sürekli akıntıya kapılmış bir salda hissederiz; büyük yaşam seferine başlayabileceğimiz[15] bir ölçü birliğine sahip olamayız hiçbir zaman; Tanrı'dan, yani İyiden uzakta izlediğimiz yol bizi şu düşünceye götürmüştür: her insan her şeyin ölçüsüydü, kendi seyrüseferinin kaptanıydı ama bu seyrüsefer hiçbir yere götürmemiştir bizi. Dolayısıyla, insan bütün ölçülerini yitirmiştir, her şeyin ölçüsü olduğunu söylemesine rağmen eylemleri kötüdür ve anla-

14) A.g.y., 98 c.
15) A.g.y., 85 d.

yışı kıttır. Dolayısıyla, yön değiştirmemiz gerekir, gerçek bir ölçü bilimi, bir doğru ölçü cetveli bulmamız gerekir.[16] Onu keşfedebilmemiz için kendimizde gerçek bir "dönüşüm"ün olması şarttır[17] ve bu değişim bizim "her şeyin ölçüsünün insanın ulaşamayacağı kadar yüce, yüceden de yüce bir tanrısallık olması gerektiğini"[18] anlamamızı sağlar; çünkü İyi, bireylere göre değişen bir ölçü değildir, İyi, varlıklar arasında birlik oluşturur ve anlaşmazlık oluşturan bir çokluğun yerine sevgi getiren bir birliği koyar; bu nedenle Tarentumlu Aristoksenes'in deyişiyle Platon "İyinin Teklik olduğunu" söylüyordu.

III. – Mağara alegorisi

Devlet'in VII. kitabı Platon'un en ünlü metinlerinden biriyle başlar: Mağara alegorisi. Sokrates Glaukon'dan bir mağarada zincirlenmiş ve mağaranın aydınlık çıkış yerine sırtlarını dönmüş insanlar tasavvur etmesini ister; arka tarafta, mağaranın dibinde, belli bir yükseklikte bir ateş yanar; bu ateş ve mahkûmlar arasında yüksekçe bir yol vardır ve yolun kenarında da küçük bir duvar bulunur. İnsanların bu yol boyunca ellerinde çeşitli biçimlerde objelerle yürüdüklerini hayal edelim... Duvarın boyunu aşan insan ve hayvan figürleri olsun, kimileri konuşsun, kimileri konuşmasın... Mağaradaki mahkûmlar sadece mağaranın dibin-

16) *A.g.y.*, 99 *d.*
17) Devlet, VII, 518 *d.*
18) Yasalar, IV, 716 c.

deki gölgeleri görebildiklerinden bunları gerçek sanırlar ve duyabildikleri sesleri de onlara mal ederler. Bu mahkûmlar bizim imgemizdir: hapishane bizim görünür dünyamızdır, gerçek gerçeklikler kavranabilir dünyayı oluşturur ve kavranabilir bu dünyanın sınırlarında zorlukla fark edilebilen ama tüm ışıkların kökeni olan İyi düşüncesi bulunur. Ruhumuz bu görünür dünyadan kavranabilir dünyaya geçmek için ilkesine doğru bir dönüşüm ve yükselme hareketi gerçekleştirmelidir. Ama zor bir iştir bu çünkü gözlerimiz hapishanemizin yarı karanlığına alışmıştır ve karanlıktan ışığa geçiş körleştirir bizi; bu nedenle bu mahkûmları serbest bıraksak, çoğu hapishanelerine geri dönmek isteyecektir ve kendilerini serbest bırakmak isteyenleri lanetleyeceklerdir.

Alegori açık seçik olsa da, aslında, yanlış yorumlardan kaynaklanan bir yığın zorluğa neden olur. En yaygın karşıt anlam Platon'un bir düalizme göre düşündüğünü sanmak ve fikirler dünyasıyla duyulur dünya arasında ayrım yapmak gerektiğini sanmaktır; Aristoteles, böylece, genellikle Platon'a "fikirleri ayırmış olma" eleştirisi getirmiştir. Bu durumda, kavranabilir gerçekliğin gereksiz yere duyulur gerçekliği çifte bir gerçeklik haline getirdiği, iki gerçeklik karşısında kalındığı ve birinden ötekine nasıl geçilebileceğinin anlaşılamayacağı söylenir.

Bu iki dünyanın hem ayrı hem birleşik olduğunu görmek önemlidir. J. Lagneau çok güzel söylüyor: "Kavranabilir dünya, duyulur dünyanın gerçek anlamda bir tür röprodüksiyonu ya da örneği değildir, zihnin kendisi aracılığıyla gördüğü dünyadır, yani manevi bir ışıkla aydınlanmıştır, tasarlanan, istenen, bağımsız, kendi içinde kurulu, adına layık tek varlık gibi ortaya atılmış İyi ile ilişkisi aracılığıyla yüksek bir anlam

ve gerçeklik kazanır."[19] Joseph Moreau Platonculukla ilgili olarak şöyle diyor: "Gerçekçilik gibi görülebilir; ama bu aynı zamanda onun bir idealizm olmasını dışlamaz."[20] Bu görüşe göre, Platon'un gerçekçiliğinin her şeyin gerçek olduğunu ve sonuç olarak hiçbir şeyin gerçek olmadığını öne süren ampirik öznelciliğe ya da mobilizme götüren saf bir gerçekçilikle hiçbir ilgisinin bulunmadığı, Platon gerçekçiliğinin düşünceyi gerçekliğe yükselten kavranabilir bir gerçekçilik olduğu, bu anlamda gerçekliği düşünceye indirgeyen idealizmden ayrıldığı düşünülebilir. Platoncu bir idealizmden söz edebilmek mümkünse eğer, bu, duyulur objelerin gerçeklikler değil, görünüşler, fikir benzerlikleri olması ölçüsünde mümkündür. Burada, ayrıca, Platon'daki ontolojik bir gerçekçiliği görürüz çünkü "Tanrı her şeyin ölçüsüdür" ve bir de bilgi teorisi idealizmi görürüz çünkü tanımaya çalışan insandır ve bunun için kendi gerçekliğinden kurtulması gerekir. Böylece, Platon için gerçeklik bir veri değildir: uzun ve zahmetli bir yoldan ulaşılabilecektir ona.

Platon Parmenides'ten sonra ve çok farklı bir perspektiften varlık ve tanıma ilişkileri problemini ortaya atmıştır: varlık doğrulanmış, kendini ortaya koymuşsa, benim kendisi hakkında edinebileceğim bilgiyle ona nüfuz etmeme nasıl izin verecektir? "Düşünüyorum"dan hareket edersem, düşüncemin ilişkili olduğu hiçbir bağımsız varlık bulunmadığını söyleyebilir miyim? Platon'un ortaya attığı ve bizim oluşum çizgisini çizmeye çalışacağımız çok önemli problem budur.

19) *Les écrits de Jules Lagneau*, Paris, 1924, s. 152.
20) J. Moreau, *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris, 1951, s. 3.

IV. Bölüm

İLK DİYALOGLAR

Platon'un yapıtlarının yaklaşık bir kronolojisi çıkarılabildiği için söz edeceğimiz diyaloglar onun ilk dönem yapıtları arasında yer alır; bu diyaloglarda henüz idealar teorisi yoktur ve Platon'un düşüncesi henüz muhtemelen Sokrates düşüncesine yakındır. Sokrates bu diyaloglarda kavram tanımlarına ulaşmak ister ama genellikle bir sonuca ulaşamaz ve sözgelimi *Euthyphron* ve *Kharmides* soru işaretiyle son bulurlar. Bu yapıtların gülümser bir septisizmin sınırları içinde kaldığı sonucu çıkarılmamalıdır bundan: bu diyaloglarda bir arındırma çabası sonuçlandırılmaya çalışılır, adaletin, kutsallığın, bilgeliğin ya da iyi eğitimin ne olduğunun bilinmesi diye bir şey söz konusu değildir pek ve öncelikle bunların ne olmadıklarını bilmek ve çok yaygın olduklarından daha da tehlikeli olan karikatürlerini yok etmektir söz konusu olan.

1. – *Euthyphron* ya da Dindarlık Üstüne'de adaleti anlatan Sokrates bir köleyi hapiste ölüme terk ettiği için adalet

konusunda babasını kendi tarafına çekmeye çalışan Euthyphron'la karşı karşıya gelir; Euthyphron, ailesinin tepkisini çeken eylemini doğrulamak amacıyla, kendi çocuklarını parçalayıp yediği için babasını sakatlayan Zeus'u örnek gösterir. Oysa, Sokrates dindarlık örnekleriyle yetinmez, genç adama "dindar"dan ne anladığını sorar ve şu cevabı alır kendisinden: "Tanrılara yakın olan." Ama Sokrates tanrıların sürekli anlaşmazlık içinde olduğunu söyler ve Euthyphron'un tavrının Zeus tarafından onaylansa da Kronos'un kesinlikle tepkisini çekmiş olduğunu belirtir. Dolayısıyla, sorun şunu bilmektir: bir şey tanrıların hoşuna gittiği için mi dindarlıktır yoksa dindarlık olduğu için mi tanrılar tarafından sevilir. Dolayısıyla, tembelce tanrıların emirlerinin arkasına sığınarak bir eylemi değerlendirmek mümkün değildir, bir eylemin değerini onun dışında değil içinde aramamız gerekir.

II. – Kharmides ya da Bilgelik Üstüne'de Sokrates bilgeliğiyle övünen güzel bir aristokrat olan Kharmides'e "bilgelik"ten ne anladığını sorar. Kharmides önce bilgeliğin rahatlık, ılımlılık ve ölçülülük olduğunu, acelecilik ve telaşla ilgisinin olmadığını söyler; ama Sokrates ona çoğu zaman aceleciliğin ve hızlı davranmanın yavaşlıktan daha iyi olduğunu söyler. O zaman, Kharmides, bilgeliği bir utangaçlık gibi tanımlar, Sokrates buna karşı Homeros'tan örnekler vererek utangaçlığın sefalet içindeki insanlara uygun düşmediğini söyler. Dolayısıyla, telaşsızlık da aceleci davranmamak da kendi içlerinde ele alındıklarında iyi değildir, bu özellikler kimi zaman bilgeliktir kimi zaman değildir. Kharmides o zaman üçüncü bir tanım verir (161 *b*) ve bilgeliği her insanın ilgilendiği bir eylemin bilgeliği yapar. Bu durumda, işte

bir muamma, der Sokrates; herkesin kendi giysilerini kendisinin dokuması, kendi ayakkabılarını kendisinin üretmesi ve başkalarının işlerine kesinlikle karışmaması mı gerekiyor? O zaman Kritias araya girer ve teknik ve yararcı bir anlamı olan "üretmek"le "eylem"i birbirinden ayırmak gerektiğini ve bilgeliğin iyi içinde etkin olan bir şey gibi tanımlanması gerektiğini belirtir (163 *e*). Sokrates o zaman da bu kadar yolu çok basit bir sonuca ulaşabilmek için aldıklarını söyler ve devam eder: ayrıca, zanaatkârların, Kritias'ın söylediği gibi başkalarının işleriyle de ilgilenerek bilge olabileceklerini söylerken onların farkında olmadan bilge olabileceklerini söylüyoruz, gerçekten de, başkaları için yaptıkları işlerin onlar için yararlı olup olmayacağını bilemezler. Kendisinin farkında olmayan bir bilgelik ne olabilir? Ve Kritias sıfırdan başlamaya karar verir, bilgeliğin Delphoi Tapınağı'ndaki yazıtta okunduğu gibi kendini tanımakla ilgili olduğunu söyler (164 *d*). Sokrates bu bilgelik anlayışını eleştirecektir; felsefe tarihçileri buna çok şaşırmışlar ve Platon'un *Kharmides*'te Sokratesçiliği eleştirdiğini sanmışlardır;[1] aslında, kendisinden bu *Kharmides* yorumunu aldığımız J. Moreau'nun[2] çok iyi işaret ettiği gibi, Kritias'ın "kendini bil" sözünden anladığı, her bireyin yeteneklerini değerlendirebileceği ve böylelikle bireye Site içinde Sitenin mutluluğuna katkıda bulunabileceği bir yer verebilen bir tür insan bilimidir. Sokrates'in "kendini bil"de reddettiği şey bireycilik ya da emir iddiasıdır. Sokrates'e göre, "kendini bil", birey üstüne değil de kişilik

1) Bkz. E. Horneffer, *Platon gegen Sokrates*, Leipzig, 1904.
2) Bkz. J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, s. 119 ve devamı.

üstüne düşünmeye bir davettir, ruh ve iyinin bilinebilmesine yönelik bir düşüncedir. Bir bilim ya da teknik bize ancak bazı durumlarda yararlanabileceğimiz bir güç verebilirler, mutlaka yararlı bir güç veremezler. *Kharmides* bir sonuç değildir, daha sonraki düşünceler için zemin hazırlamıştır.

III. – *Protagoras* ya da Sofistler'de, Protagoras, diyalektiği insanları eğitme sanatı olarak tanımlar. Protagoras, hesap, geometri, müzik, astronomi ve her türlü bilimi öğreten Hippias'tan farklı bir yol izleyerek sadece ihtiyatlı olmayı öğrettiğini, aile ve site yaşamıyla ilgili olarak doğru öğütler verdiğini iddia eder. Dolayısıyla, Protagoras teknik ve eğitimi karıştırmamış gibi görünür ve o ünlü diyalog mitinden çıkan da budur (320 c). Tanrılar ölümlüleri yarattıklarında Epimetheus ve Prometheus'u onlara belli nitelikler yüklemekle görevlendirdiler. Epimetheus kimi yaratıklara güç, kimilerine çeviklik, soğuğa dayanıklılık, kanatlar, toynaklar vb. vermiştir. İnsanlara bir şey verme zamanı geldiğinde dağıtacak bir şey kalmamıştır elinde. O zaman, Prometheus, Hephaistos ve Athena'dan ateş ve sanat bilgisini çalmaya karar verir. Bununla birlikte, insanlar, sahip oldukları tekniğe rağmen sitelerde yaşayamamışlardır çünkü siyaset biliminden habersizdiler. O zaman, Zeus, Hermes'i gönderdi kendilerine; Zeus onlara siyasetin temelleri olan dinsel saygı ve adaleti götürür ve Protagoras'a göre bu nedenle toplantılarda kayıtsız şartsız herkes dinlenir.

Erdemin efendisi olan Protagoras Durkheimcı bir sosyolog gibi davranır. Gerçekten de, ona göre, ahlak farklı toplumsal grupların birey üstündeki sürekli baskılarından doğar (325 c). Böylece, bize ana dilimizi öğreten toplumun

erdemini anlıyoruz, öyle ki, herkes erdem hocası olur; kimilerinin erdemli olma konusunda kimilerine göre üstün oldukları söylenebilir ve Protagoras kendini bu insanlardan biri gibi görür, bu nedenle, verdiği derslerin karşılığında para talep etmekten çekinmez. Sokrates sıkı bir tartışmadan sonra kolektif ve popüler bilincin hoş ve iyi olanı bir araya getirdiğini ve kötüyü acıya indirgediğini kanıtlayacaktır; oysa, genel kabul gören bir düşünceye göre, insan acı çektiği için iyilikten vazgeçer ya da zevk peşinde koştuğu için kötülüğe sürüklenir. Böylece, yanlış davranan insan bir hesap ve cehalet kurbanı olur; ölçülülük biliminden (357 *a*) ve orta yolu bulma yeteneğinden yoksundur. Bu nedenle, der ironik bir tavırla Sokrates, toplumun Protagoras, Prodikos ve Híppias gibi erdem hocalarına ihtiyacı vardır, kendinde eksik olan bir bilimi onlardan öğrenmeye ihtiyacı vardır (357*e*). Bu aldatıcı ifadeleri onaylayan Sokrates'in muhatapları tuzağa düşmüşlerdir: eğer toplum erdemi bu hocalardan öğrenmeye ihtiyaç duyuyorsa, erdem, Protagoras'ın iddia ettiği gibi sosyal bir veri değildir, araştırılması gereken bir bilgidir. Dolayısıyla, ihtiyacımız olan bu ölçüyü toplumun geleneğinde bulamayız, çünkü bu toplum erdemi erdem hocalarından öğrenme ihtiyacı içindedir.

IV. – *Küçük Hippias*'ta yeni bir sofist tipi çıkar karşımıza: bu tip ansiklopedik bilgilere sahip olduğu iddiasındadır. Düzenli biçimde Olympia'ya giden Hippias kendisi kadar bilgili bir insana rastlamamıştır, tüm mesleklerden ve bilimlerden haberlidir, üstündeki her şeyi kendisi üretmiştir; şiirler, trajediler, söylevler ve destanlar yazar. Sokrates ona bu ansiklopedik bilginin özden yoksun olduğunu kanıtlamak ister.

Hippias, Homeros üstüne bir konferans vermiştir ve Sokrates ona Akhilleus'un mu yoksa Ulysses'in mi daha değerli olduğunu sorar. Hippias'a göre Akhilleus doğru ve sadedir (365 *b*), oysa, Ulysses'te yalancılık ve ikiyüzlülük vardır; dolayısıyla, iki kahraman sadece farklı değildir, dahası, Akhilleus, Ulysses'ten daha değerlidir (369 *c*). Sokrates bu görüş açısını eleştirir: yalan söylemeyen insan ve aldatmayan insan aslında farklı değildirler birbirlerinden. Aldatan insan aslında akıllı, becerikli, ne yaptığını bilen biridir, aldatıyorsa eğer iradesi dışında ve düşüncesizlikten yapmıyordur bunu. Dolayısıyla, aldatan insan hem gerçeği söyleyebilen hem yalan söyleyebilen insandır. Dolayısıyla, doğru insan ve yalancı insan, her ikisi de gerçeği bilen insandır. Hatta bir adım daha atarak şunu da söyleyebiliriz (373 *c* ve devamı): isteyerek başarısız olanlar istemeyerek başarısız olanlardan daha değerlidir, bir işi isteyerek ve bilerek yapmamak için de bilerek, isteyerek yapabilmek için de yetenek gerekir. O zaman şunu söylememiz gerekir: bu zararlı ve kötü eylemler irade dışı değil, iradeye bağlı olduklarında kendimizi daha iyi hissederiz (375 *c-d*). Kabul edilmesi mümkün olmayan bu sonuç ahlaksal eylemin bir beceriye, teknik bir yeteneğe indirgenemeyeceğini gösterme konusunda yeterlidir. Dolayısıyla, Hippias'ın bütün bilgileri boştur, bunlar yararlı olabilecekleri gibi zararlı da olabilirler, Hippias sadece araçları tanır, esas bilgiden, amaçlarla ilgili bilgiden yoksundur.

V. – Bu nedenle, Sokrates'in sofistlerin ansiklopedik bilgilerinin yararsızlığını da gösterdiği *Euthydemos*'ta şöyle bir mesaj verilmiştir bize: insanı ölümsüzleştiren bir bilim

olsaydı bile, bu ölümsüzlük, ondan yararlanmayı bilmeseydik hiçbir işe yaramazdı. Dolayısıyla, bizim ihtiyacımız olan şey üreten ve ürettiğinden yararlanmayı bilen bilgidir (289 *b*).

VI. – *Lysis*'te Sokrates bir gençle tartışır ve bu tartışma dostlukla ilgilidir. Dostluk iyinin araştırılmasıdır ve arzulanan bir iyidir bu, çünkü biz kötüyü yaşamaktayızdır. Ama bu kötülük ortadan kalksa bile, dostluk sürdüğüne göre, bunun nedeni, kendisini doğuran nedeni aşan bir amacı hedef almasıdır. Dolayısıyla, dostluk, bir kez ulaşıldığında dostluğun ortadan kalkmasına yol açabilecek belli bir amaç olmayan bir şey için aranır. Dolayısıyla, biz bir tür aşkınlık arayışı içindeyizdir, başka şeyleri sevmemizin nedeni olan ve kesinlikle bir ilk sevgi nesnesi olan bir nesneyi ararız (219 *c*). Böylece, dostluk her türlü pragmatik ya da öznel düşünceden bağımsız ideal bir amacı hedefler, şu ya da bu göreli iyiyi hedeflemez, kendisini şu ya da bu bireyin meşguliyetleriyle sınırlayabilecek her şeyin üstündeki bir İyi'dir onun hedefi.

VII. – *Gorgias*'ta ve *Devlet*'in I. kitabında[3] Sokrates güç övgüsü yapanlara saldırır. Açgözlü ve kaba, halktan biri olan Trasimakhos muhatabına vahşi bir hayvan gibi saldırır (*Devlet*, I, 336 *b*); ona göre, adalet güçlü olanın çıkarından başka bir şey değildir (338 c) ve birtakım insanların adaletsizliği ayıplamalarının nedeni adaletsizlik yap-

3) *Devlet*' in I. kitabı bir bütün oluşturur, önce, belki de ayrı bir diyalog oluşturmak amacıyla kaleme alınmıştı: *Trasimakhos* (bkz. A. Diès, introduction à la *République*, s. XVIII ve devamı).

maktan korkmaları değil, adaletsizliğe uğramaktan korkmalarıdır, dolayısıyla, şunu söyleyebiliriz: adaletsizlik kendi içinde kâr ve yarar peşindedir. Sokrates'in *Gorgias*'taki muhatapları Polos ile –retoriği bir zorba olabilmek için araç gibi gören, ateşli bir gençtir, ideali cinayetlerle iktidarı ele geçiren ve zengin olan Makedonyalı Arkhelaos'tur– Gorgias ve Kallikles'tir. Kallikles halktan ve demokrasiden nefret eden bir aristokrattır, yasaların zayıflar ve çoğunluk tarafından yapıldığını söyler ve ona göre bu yasaların amacı güçlüleri köleleştirmek ve onların üstünlüklerini göstermelerini engellemektir (483 *b-c*). Dolayısıyla, doğaya göre adalet, onun gözünde en güçlü olanın zaferidir (483 *d*, 488 *c*); insan en güçlü tutkuları kendi içinde beslemelidir ve zekâsını ve cesaretini bu tutkularını doyurmak amacıyla seferber etmelidir (491 *e*); ölçülü bir yaşamı övenler tutkularını doyuramayan yeteneksiz zayıflardır (492 *a*). Sokrates'e göre "doğa" ve "yasa" arasındaki bu ayrımın testlerden geçebilmesi mümkün değildir. Gerçekten de, çoğunluk eşitlikçi yasalarını empoze etse de nedeni sonuç olarak bireyden daha güçlü olmasıdır ve böylece bu eşitlikçi adalet Kallikles'in iddia ettiği gibi bir kurumun değil, doğal bir üstünlüğün ifadesidir. Dolayısıyla, Kallikles bir kısır döngü içindedir. Bir kurum bir olgudur ve olgular başka olgularla eleştirilemez, kendisi bir olgu olmayan bir ideal adına yapılabilir bu eleştiri. Bu nedenle, Sokrates, değerin gücünü gücün değerinin üstüne çıkarır; Kallikles'in tersine, ona göre, insan "haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramayı tercih etmelidir" (527 *b*).

Sokrates kanıtlamıştır bu düşüncesini: kendisini ölüme mahkûm eden yargıçların kararına saygı göstermiş ve kendisini hapishaneden kaçırmak isteyen dostlarının önerilerini

geri çevirmiştir. Sokrates'in bu önerileri reddetmesinin nedenleri *Kriton*'daki yasalarla ilgili ünlü bölümde sergilenir. Sokrates kendisini kaçırmaya gelen Kriton'a şöyle der: "Şöyle düşün, kaçacağımız sırada ya da buradan çıktığımız herhangi bir anda yasalar ve devlet karşımıza çıkıyor ve soruyor bize: 'Söyle bakalım, Sokrates, amacın ne? Neyin peşindesin, ne yapmak istiyorsun? Yasaları ve devleti yok etmek mi istiyorsun, gücün yeter buna çünkü. Verilen yargı kararlarının hiçbir önemi kalmazsa ve insanlar bu kararları geçersiz ve yok sayarlarsa bir devletin varlığını sürdürebileceğine ve yıkılmayacağına inanıyor musun sen? [...] Bizi ve devleti sevdiğine dair güçlü kanıtlar var elimizde, Sokrates. Gerçekten, sen bu kenti ötekilerden daha fazla sevmemiş olsaydın, bu kentte yaşama konusunda tüm öteki Atinalılardan daha fazla ısrarcı olmazdın. [...] Hatta çocukların oldu bu kentte ve bu da bu kentten hoşlandığının başka bir kanıtıdır. Dahası, sürgün cezasına çarptırılabilirdin ve şimdi verilen cezayı oybirliğiyle uygulamak isteyen kente rağmen kaçmak istiyorsun: Ama o zaman kayıtsızca ölüme gitme kararınla övünüyordun; ölümü sürgüne tercih ettiğini söylüyordun; ve şimdi bunları söyleyen sen değilmişsin gibi, hiç yüzün kızarmadan, bizi, yasaları hiç önemsemeden bizi yok etmek istiyorsun, en aşağılık kölenin yapacağını yapmak istiyorsun, iyi bir vatandaş gibi davranma konusundaki taahhütlerini ve anlaşmaları hiçe sayarak kaçmaya çalışıyorsun. [...] Çok iyi yasaları olan Tebai ya da Megara gibi kentlerden birine gidersen orada seni kendi düzenlerinin bir düşmanı gibi göreceklerdir, Sokrates; ve kentini seven herkes sana kuşkuyla bakacak, seni yasalara karşı çıkan biri gibi görecektir ve hakkında karar veren yargıçlar lehinde davranmış

olacaksın böylece, onların doğru karar vermiş olduklarını kanıtlayacaksın; çünkü yasaları çiğneyen herkes gençleri ve cahilleri baştan çıkaran biri gibi görülür. İyi yasaları olan ve uygar insanların yaşadığı kentlere gitmeyecek misin? O zaman yaşamak güç olmaz mı? [...] Bugün öbür dünyaya gidersen haksız yere mahkûm edilmiş biri gibi gideceksin, yasaların, bizim değil insanların mahkûm ettiği biri gibi... Tersine, çok çirkin bir tavırla adaletsizliğe adaletsizlikle, kötülüğe kötülükle karşılık vererek, seni bize bağlayan anlaşmaları ve sözleşmeleri ihlal ederek, en az kötülük yapman gereken insanlara, kendine, dostlarına, bize ve vatanına kötülük yaparak kaçarsan, o zaman, yaşamın boyunca ve öbür dünyada sana öfke duyacağız, kızkardeşlerimiz elindeki gücü kullanarak bizi yok etmeye çalıştığını bildiklerinden Hades'in yasaları seni kabul etmeyecekler.'"[4]

Kısacası, Vladimir Jankélévitch'in dediği gibi, Sokrates "kendisini ihbar edenlere ölüsünü bırakarak intikam almıştır onlardan".[5]

Platon'un bu ilk diyaloglarından bazılarını inceledik ama her birinden aynı sonuç çıkmaktadır: bilgi ve beceri teknikleri belirli bir amaca ulaşmamızı sağlar, bir sonuca götürebilirler bizi ama bu özel amaçların hangi nihai amaca hizmet ettiklerini gösteremezler. Bunu sadece İyi üstüne düşünmeye davet ederek felsefe söyleyebilir bize; ama böyle bir spekülasyon her şeyden önce bir öz tanımına ulaşmış olmamızı gerektirir, ne nesnelerde ne insanda bulabildiğimiz bu ölçüyü keşfetmemizi sağlayacak olan idealar teorisidir.

4) *Kriton*, 50 b ve devamı.
5) V. Jankélévitch, *L'Ironie*, Paris, 1936, s. 6.

V. Bölüm

BİLGİ VE İDEALAR

I. – Görünüşün reddedilmesi

Heidegger, Platon'u varlık ve görünüşü ayırmaya katkıda bulunmuş olmakla eleştirir; bu ayrım "görünüş"ü varlığın ortaya çıkması, görünmesi olarak kabul eden ilk Yunan filozoflarında var olmayan bir ayrımdır; ama Platon'un bu tavrının daha derin ve eski bir gelenekten kopuş şeklinde değil, sofistlerin, içinde hareketi ifade ettikleri varlıksız görünüşlere karşı bir mücadele çabası olarak açıklanması gerektiği söylenebilir: Platon görünüşün varlığını arar, oysa, sofistler rölativizm ve mobilizmin bulanık sularında balık avlarlar.

Sokrates bize şunu gösterme çabası içinde olmuştur: nesnelerin çokluğunun ve bireylerin farklılığının tespiti içinde kalındığı takdirde, insanlar kendilerini tanımamaya, kendilerinden nefret etmeye ve dövüşmeye mahkûmdurlar. Önemli olan, çokluk içinde, bu çokluğun varlık nedenini bulduğu bir birliği keşfetmektir. Varlıksız görünüşün reddedilmesi Platon'un tüm yapıtlarında karşımıza çıkar. Mağara alegorisi

(*Devlet*, 514 *a*) bu bağlamda ilk örnektir; ama *Theaitetos*'ta başka bir örnek vardır: bu diyalog bir sonuca götürmez ama Sokrates'e "bilim nedir" sorusunun yanlış cevaplarını saf dışı etme olanağı verir; bu yanlış cevapların birincisi Theaitetos'un (151 *e*) bilimi duyum aracılığıyla tanımladığında vermiş olduğu cevaptır. Sokrates bu tanımda 'insan her şeyin ölçüdür' diyen Protagoras'ın görüş açısını bulur. Böyle bir tavrın anlamı bizi evrensel bir mobilizme mahkûm etmektir, çünkü hiçbir duyum durağan değildir; üstelik, eğer insan, yani birey her şeyin ölçüsüyse, bütün insanların düşüncesini dikkate almak zorundayızdır; nihayet ve özellikle eğer insan her şeyin ölçüsüyse, Protagoras kendisini haksız çıkarmak zorundadır, çünkü bize empoze ettiği formül sadece kendi ölçüsünü yansıtır ve, dolayısıyla, evrensel bir özdeyiş düzeyine yükselemez.

Nihayet, *Devlet*'in VI. kitabında, Platon, zihnin dört işleminin denk düştüğü dört ayrı bilgi konusu verir bize. Platon'a göre (510 *a* ve devamı) bir yanda görünür nesneler, öte yanda kavranabilir nesneler vardır. Görünür nesneler arasında özellikle nesnelerin imgeleri, yani sularda kaygan ve parlak, saydam olmayan cisimlerin yüzeylerinde yansıyan gölgeler ve görünüşler bulunur; varsayım, zihnin bunlara denk düşen işlemidir. Daha sonra, görünür nesneler arasında canlı varlıklar, bitkiler ve insanın ürettiği nesneler vardır; inanç bunlara denk düşen entelektüel işlemdir. Kavranabilir nesneler arasında matematik vardır; matematik, araştırmalarında hipotezden hareket eder ve ilkenin kendisine değil, bir sonuca ulaşır; gidimli bilgi bunlara denk düşen entelektüel işlemdir; öte yandan, yüksek düzeyde kavranabilir olanlar vardır ve bunların içinde "ruh hipo-

tezden mutlak ilkeye doğru gider, daha önceki durumda gördüğümüz gibi imgelerden yararlanmaz ve araştırmalarını sadece düşünceler aracılığıyla sürdürür" (510 *b*); sezgisel bilgi böyle bir araştırmaya denk düşen bilgidir.

Bu dört tür bilgi açık seçik biçimde şunu gösterir ki, Platon'a göre görünüş hiçbir kavranabilir bağlamdan ayrılamaz ve eğer görünmek varlığa bağlıysa birinden ötekine doğru gitmemiz gerekir. Bu tür bir ayrım bize ayrıca şunu da gösterir: Matematiğin Platon felsefesinde çok önemli ama, daha ileride belirteceğimiz gibi, tamamen eğitici bir rolü vardır.

II. – İdealar ve matematik

İdealar teorisi ilk kez *Kratylos*'ta ortaya çıkmıştır. Herakleitos'un bu öğrencisi Platon'un ilk hocasıdır ve büyük olasılıkla onun dikkatini öznel deneyimin çelişkilerine çekmiştir. Dolayısıyla, bu diyalogun Protagoras'ın tavrının eleştirisiyle başlaması şaşırtmaz bizi. Gerçekten, bu diyalogda, Sokrates, Hermogenes'e şöyle der: "Kesin olan şu ki, nesneler kendiliklerinden sürekli varlıklardır ve bunlar bize göre değişmezler ve bize bağımlı değildirler. Bizim bunları kendi imgelememize göre şuraya ya da buraya süreklememiz mümkün değildir; ama bunlar kendileri aracılığıyla, kendi varlıklarına göre ve kendi doğalarına uygun olarak vardırlar." (386 *e*) Matematik bizim bu özü keşfetmemize yardımcı olur.

Phaidon'da (102 *b*), Sokrates, Simmias'ın Phaidon'dan kısa ve Sokrates'ten uzun olduğunu söylemenin doğru olacağını belirtir; dolayısıyla, Simmias hem "daha uzun" hem "daha kısa"dır, bu sıfatların kendiliklerinden anlamları ol-

madığı, sadece bir karşılaştırmanın, bir nicelik ilişkisinin bunlara bir anlam verebileceği kesindir. Dolayısıyla, görünüş bize sadece çelişkili olarak yansıyabilir ve sadece kavranabilir bir ilişki duyulur dünyanın görünür çelişkilerini açıklayabilir. Aynı şekilde, Sokrates, *Theaitetos*'ta (154 *c*) şöyle bir gözlemde bulunur: dört küçük kemiğin yanına konan altı küçük kemik dört küçük kemiğin yarısı oranında bir fazlalık oluşturur ama bu altı küçük kemik on iki küçük kemiğin yanına konduğunda yarı yarıya az olur. Dolayısıyla, altının hem fazla hem eksik olduğunu söylemek gerekir: 3/2 ya da 1/2.

Bütün bunların anlaşılabilir bir açıklamasını *aritmetik* verir bize. Sayı duyulur objenin niteliğinin bağımsız ideasıdır, uzamdaki bir karşılaştırmadan değil, zihindeki bir karşılaştırmadan doğmuştur. Birbirlerini tamamlayan iki ilkenin birleşmesinde hem birleştiririz hem ayırırız, sentez ve analiz yaparız; 2 sayısından söz ettiğimizde "madde olarak" ikiden söz etme iddiasında olmayız, bu nedenle aritmetik "ruha, onu yükseklerdeki bir yere doğru götürecek güçlü bir atılım ve sayıların üstünde düşünme gücü verir ve düşüncelere görünüş ya da dokunulabilir nesneleri temsil eden sayıların sokulması hiçbir sıkıntı vermez" (*Devlet*, VII, 525 *d*). Dolayısıyla, sayılar biliminin çok önemli bir işlevi vardır: bizi hareket dünyasından koparır (*a.g.y.*, 525 *b*) ve öze götürür, çünkü matematikçiler "sadece düşünceyle kavranabilen ve başka hiçbir biçimde biçimlendirilemeyen sayılardan söz ederler" (*a.g.y.*, 526 *a*); bu bilim ruhu saf zekâdan yararlanmaya zorlar, "kendinde gerçeğe uluşabilmek için" duyulur tanıklıklara gerek duymaz (*a.g.y.*, 526 *b*).

Aritmetikle ilgili olarak söylediklerimizi *geometri*, hatta *astronomi*yle ilgili olarak da söyleyebiliriz. Geometri figür-

leri figür olarak incelemez, benzediği ve sadece anıştırmaları olduğu gerçeklikler olarak inceler: "Sözgelimi [matematikçiler] kendinde kare, kendinde diyagonal olarak düşünürler, çizdikleri bir diyagonal gibi düşünmezler ve tüm öteki figürler için de aynı şey geçerlidir. Biçimlendirdikleri ya da çizdikleri, gölgeler içeren ve suda imgeler üreten bütün figürleri, sadece düşünceyle fark edilebilen o yüksek objelere ulaşabilmek için aynı imgeler gibi kullanırlar" (*a.g.y.*, 510 *d*). Sözgelimi, "bilimde duyulur hiçbir şey yoktur" (529 *b*); geometri ne doğanı ne öleni inceler, "her zaman var olan şey"in bilgisidir (527 *b*).[1]

Matematik övgüsü ve okulunun girişine yazdığı "geometrici olmayan buraya girmesin" yazısı dolayısıyla Platon'u tebrik edenlerin sayısı çok fazladır. Ama birçok kimse de Platon'un matematiğe ya da matematik öğretimine verdiği rolü unutmuş ya da beğenmemiştir. Gerçekten de, Platon'a göre, matematik sadece felsefeye hazırlıktır, kendi içinde bir değeri yoktur çünkü "öğrenilmesi gereken müzik parçasının prelüdüdür" sadece (531 *d*). Müzik parçasının kendisini icra edecek olan diyalektiktir.

III. – Diyalektik

Dolayısıyla, matematik bizi kavranabilir olanın yoluna sokan bir ölçü bilimidir. Ama tek ölçü bilimi midir? Ölçü-

1) Platon'da matematikle ilgili olarak bkz. Théon de Smyrne, *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, çev.: J. Dupuis, 1982, yeni bas. Brüksel, 1966; Ch. Mugler, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strazburg, 1948.

nün bilimi midir? Platon, *Protagoras*'ta (356 *e*) kurtuluşumuz için tek ya da çift arasında bir tercih yapmak zorunda olsaydık, tek ve çifti tanımlamamızı sağlayan ölçüden farklı bir ölçü bilimine ihtiyacımız olacağını, tek ve çifti kurtuluşumuza bağlı olarak ölçmemize olanak verecek bir ölçü birimine ihtiyacımız olacağını söylüyordu. Böyle bir ölçü birimi aşırılığı da eksikliği de mahkûm edebilecek bir doğru ölçü bilimidir. Ama bu ayrım özellikle *Politika*'da (283 c ve devamı) belirlenmiştir.[2] Platon bu yapıtında iki ölçü birimi verir. Karşılıklı ilişkileri irdeleyen matematik –bu ölçü sanatı sadece büyüklük ve küçüklük ilişkilerini dikkate alır, göreli ölçüler verir bize– ve doğru ölçüye göre ilişkilerle ilgilenen diyalektik. Gerçekten de, matematik varlıktan bir şeyler kavrar ama rüya gibi bir şeydir bu (*Devlet*, VII, 533 *c*), çünkü hipotezlerden, yani varsayımlardan değil, dikkate almadığı temel önermelerden hareket eder; bu temel önermelerden sonuca doğru gider (*Devlet*, VI, 510 *b*)[3] ama ilkeye kadar gitmez. Diyalektik, tersine, sonuca doğru gitmez, "tüm hipotezleri art arda geri çevirerek, sonuçlarından iyice emin olmak için ilkenin kendisine kadar giden tek yöntemdir, ruhun gözünü bulaşmış olduğu pislikten yavaş yavaş çıkarır ve yükseklere doğru götürür ve bu dönüşüm için sınıflandırmış olduğumuz sanatlardan yararlanır; bu alanda da gerçekten tek yöntemdir" (*Devlet*, VII, 533 *c-d*). Diyalektik doğuştan öze doğru gidişle ilgilenir (*Philebos*, 26 *d*, bkz. *Politika*, 283 *d*). Zeller'e göre, bu ifade tuhaftır çünkü

2) Bkz. Rodier, *Etudes de philosophie grecque*, Paris (s. 37: Les mathématiques et la dialectique dans le système de Platon).

3) Bkz. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* (Fr. çev., Paris, 1959, s. 188).

fikirlerde doğuş ve oluş diye bir şey yoktur; ama, Rodier'nin belirttiği gibi,[4] duyulur dünyada öz de yoktur; Platon'un öze doğru giden bir doğuştan söz etmesinin nedeni her doğuşun amacının fikir, öz, yani İyi olmasıdır; her hareketin temelinde keşfetme diyalektiğine ait olan bir amaç vardır.

Böylece şu sonuca varılır: Diyalektik yöntemini kullanan kişi sadece "her şeyin özünü tanıyabilen kişi değildir" (*Devlet*, VII, 534 *b*), bunun ötesinde, bütün bilimlerin doruğuna ulaştığında nesneleri ve varlıkları artık yan yana ya da üst üste konmuş gibi görmez, onları bir bütünlük ve uyum içinde kavrar ve bu sayede ona her şey İyi'nin birliğinden başka bir şey olmayan bir birliğin ışığında görünür. Böylece, "bir bütünlük içinde görebilen kişi mantıkçıdır; ötekiler değildir" (*Devlet*, VII, 537 *c*).

Bu diyalektikte iki aşama vardır (Bkz. *Devlet*, VI, 511 *b* ve *Phaidros*, 265 *d*):

a) Yükselen diyalektik: bu diyalektik düşünceden düşünceye, varsayımsal olmayana, bütün düşüncelerin düşüncesine, yani İyi'ye kadar yükselir, özün kendisini nicelik ve güç olarak aşar ve onun ötesinde yer alır (*Devlet*, VI, 509 *b*). Dolayısıyla, yükselen diyalektik, her şeyin ilkesini, sonra da ilkelerin ilkesini keşfetmek amacıyla çokluktan tekliğe doğru gider. Sokrates'in ahlakla ilgili diyaloglarında uyguladığı ve gösterdiği diyalektik budur.

b) İnen bir diyalektik: bu diyalektik aklın gücüyle her şeyin dayandığı varsayımsal olmayan bu ilkenin farklı sonuçlarını geliştirmeye ve böylelikle deneylere başvurmadan bir düşünceler dizisini yeniden oluşturmaya çalışır. Böylece,

4) A.g.y., s. 41.

Platon, diyalektik yöntemiyle çalışan kişiyi bir bedeni doğal parçalarına ayıran bir kasaba benzetir (*Phaidros*, 265 *e*). İnen diyalektik *Devlet* ve *Timaios*'ta uygulanan diyalektiktir.

Dolayısıyla, Sokrates, Phaidros'a "ben kendi hesabıma bundan yanayım işte, evet, bunu çok seviyorum: konuşabilmek ve düşünebilmek amacıyla bu bölünmeleri ve bir araya gelmeleri seviyorum; ayrıca, başka birinde bakışlarını bir birliğe doğru çevirme yeteneğini görürsem ve bu birlik de bir çokluğun doğal birliğiyse bu insanın peşinden giderim (*Phaidros*, 266 *b*) dediğinde neyi itiraf etmek istediğini anlıyoruz.

IV. – İdealar

Dolayısıyla, sayılar, geometrik biçimler idealardır, duyulur olan ancak kavranabilir olan aracılığıyla anlaşılabilir, obje ancak mantıksal bir etkinlikle tanımlanabilir; ayrıca matematik sadece bir hazırlıktır, doğru ölçüyü göstermez bize; dolayısıyla, Platon'un ideadan ne anladığını belirtmek önemlidir.

Gerçekten de, sadece belli ve durağan bir özden hareket eden sayılar yoktur. *Büyük Hippias*'ta, Hippias, "güzel, güzel bir kızdır" (287 *e*) dediğinde güzelliği tanımlamadan güzel bir şeyin örneğini veriyor; çünkü, Sokrates'in belirttiği gibi, "güzel bir arp"tan, hatta "güzel bir tencere"den de söz edilir; bir şeyin güzel olmasının nedeni güzelliklerini güzel şeye veren bir şeyin var olmasıdır (288 *a*), bizim güzel diye bildiğimiz bir şeye güzelliğini veren bir kendinde güzelin var olmasıdır. Böylece, "mutlak güzelliğin varlığını tanıyan ve şeyleri güzelle, güzeli de şeylerle karıştırmadan bu güzeli ve bu güzelliğin içindeki şeyleri fark eden biri" (*Dev-*

let, V, 476 *c-d*) gerçek bir yaşama sahiptir ve düşüncesi bilgidir. Böylece, şunu söyleyebiliriz: bir şey kendi kendine, kendiliğinden güzel değildir, bir kendinde Güzel'e katıldığı için güzeldir (*Phaidon*, 100 *c-d*) ve "şu ya da bu cisimdeki bir güzellik başka bir cisimdeki güzelliğin kızkardeşidir ve biçimde güzelliğin peşine düşülmesi gerekliliği varsayımı [...] bütün cisimlerdeki güzelliği tek ve aynı güzellik gibi görmeme çılgınlığının doruğudur" (*Şölen*, 210 *a-b*). Böylece, *Lysis*'te (219 c) gördüğümüz gibi, sevilen varlıklardan sevilen varlıklara doğru giderek bir ilkeye ulaşmamız gerekir; bu ilke bizi sevilen başka bir varlığa değil, bir ilk sevgi varlığına gönderir ve biz bütün öteki varlıkların sevildiğini bu varlığa göre söyleriz, aynı şekilde, bir Kendinde Güzel'den, Kendinde Eşit'ten vb. söz ederiz; böylece, her kendinde için aynı ve değişmeyen bir kendinde Gerçek'ten, kendi varlığından söz edebiliriz (*Phaidon*, 78 *d*). Sokrates, *Parmenides*'te (130 c), Parmenides kendisine bir saç, çamur, kan pıhtısı ideası olup olmadığını sorduğunda ve Parmenides cevabında daha çok genç olduğundan ne cevap vereceğini bilemediğini ve felsefeyle iyice haşır neşir olduğunda bu sorunlardan hiçbirini küçümsemeyeceğini, çünkü Zeus'un evinde hiçbir şeyin değersiz olmadığını söylediğinde şaşırır.

Gerçekten de, olaylar rastlantının değil, kesinlikle bir düzenin, bir doğruluğun, bir adaletin, her şeyin doğasına uyarlanmış bir sanatın ürünüdür; ruh, hayvan, cisim ya da bir eşyayla ilgili olsun, "her şeyin erdemi bir düzenle ve bu düzenden gelen uyumlu bir düzenlemeyle" ilgilidir (*Gorgias*, 506 *d*). Dolayısıyla, *Devlet*'te (596 *b ve devamı*) verilen ünlü üç yatak örneği anlaşılabilir. Ressamın tablosunda gördüğümüz yatak görülebilen bir yataktır, marangozun yaptığı

yatak özel bir yataktır ama Tanrı şu ya bu yatağı yapan bir zanaatkâr değildir, o temel yatağı yapmıştır. Dolayısıyla, idea dünyaya tüm anlamını kazandıran bir yapı içinde yer alır.

Bu nedenle, Ksenokrates'in aktarmış olduğu idea tanımı Platon'un öğretisine denk düşer tamamen: "İdea yapıları doğa içinde her zaman var olan ve olacak olan varlıklara model oluşturan nedendir."[5]

V. – İdeanın özü

"Kendinde Güzel'in, Kendinde İyi'nin varlığını ifade ediyoruz ve aynı şekilde biraz önce çokluk gibi nitelendirdiğimiz şeylerin her birinin tek olan ve özü dediğimiz ideasına denk düştüğünü söylüyoruz (*Devlet*, VI, 507 *b*); Platon'a göre, "çokluklar tasarlanmazlar, görülürler ve idealar tasarlanırlar ve görülmezler".

Bu "kendinde güzel" düşüncesinden anlayabildiğimiz şeyi derinleştirmeden önce Platon'un söylemek istedikleri konusunda iki karşıt anlam olan ve Platon'un *Parmenides*'te önceden ifşa ettiği olası iki eleştiri üstünde duralım.

a) Bir itirazcı, belki Antisthenes, belki Diogenes, atları kesinlikle gördüğünü ama Platon'un "kendinde at"ını görmediğini söylemiştir; Sokrates ideayı gerçeği çoğaltan ve kavranamayan bir gerçeklik yapan bu görüşten hareketle ünlü "üçüncü insan" eleştirisini getirmiştir. Aristoteles'e göre, Platon'un yanlışı duyulur nesne idealarını "ayırmış" olması ve böylece açıklanmamış ikinci bir gerçekliği açıklanmak istenen bir gerçeklik üstüne oturtmuş olmasıdır. Dolayısıyla,

5) Proklus tarafından aktarılmıştır, *Parmenides* içinde, V, 136.

bir yanda duyulur insan, bir yanda da kavranabilir insan vardır; ama bu durumda duyulur insana ve kavranabilir insana özgü olan şey bizi bir üçüncü insana götürecektir, bu üçüncü insan, kendinde insan ve duyulur insanda ortak olan bizi bir dördüncü insana götürecektir ve bu böyle sonsuza kadar gidecektir.[6] Aristoteles'e göre, tümeller Platon'un yaptığı gibi töz değil, ortak nitelik özellikleri gibi görüldüğü takdirde bir üçüncü insan eleştirisinden kaçınabilmek mümkün değildir; Aristotelesçi "biçim" düşüncesi buradan gelir.[7] Dolayısıyla, üçüncü insan eleştirisinde idea öteki varlıkların yanında yer alan ama onlardan ayrı bir varlık olur.

Platon bu eleştiriyi *Kratylos* (432 c) ve *Parmenides*'te önceden sezmiştir: "Birçok varlık sana büyük göründüklerinde, bu varlıkların bütünlüğüne egemen olan bakışın onlarda büyük ihtimalle belli bir teklik ve özdeşlik görüyor; ve böylelikle büyük olanı bir birlik gibi görüyorsun.

"Senin varsayımın doğrudur," demiştir Sokrates.

"Peki, o zaman, kendinde büyük ve büyük çokluklar, bütüne egemen olan birinin bakışına göre bu büyüklüklerin hepsine bu büyüklük özelliğini empoze eden yeni bir büyüklüğün birliğini göstermezler mi?"

"Olabilir."

"Dolayısıyla, yeni bir büyüklük ideası ortaya çıkacak ve buradan da kendinde büyüklük ve parçaları düşüncesi fışkıracaktır: yeni bir ideanın egemen olacağı yeni bir bütünlük ve bu bütünlüğün bütün parçaları büyüklüklerini bu yeni

6) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, A 990 *b*, M 1079 *a* 13 (bu konuda bkz. Robin, *La théorie platonicienne des idées*, s. 15, 21, 50, 609).

7) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Z 13, 14.

ideaya borçlu olacaklardır; dolayısıyla, artık her idea birlik değil sonsuz çokluk olacaktır." (*Parmenides*, 132 *a*).

b) İkinci eleştiri bir gerçekçilik eleştirisi değil, idealizm eleştisidir.

"Parmenides, Sokrates'e bu idealarn her birinin bir düşünce olmadığı ve ruhlardan başka hiçbir yerde orataya çıkamayacağı eleştirisini getirmediği takdirde..." (*Parmenides*, 132 *b*). Bu, ideanın sonuç olarak sadece bir akıl varlığı, zihnin görebildiği bir şey olduğu anlamına gelir.

Bu iki zorluktan nasıl bir sonuç çıkarmak gerekir? Duyulur olanın gerçekçiliğinin bizi septisizme götürdüğünü biliyoruz; kavranabilir olanın gerçekçiliği bu kavranabilir olanla nasıl iletişim kurabildiğimizi bilme sorusunu getirir; idealizm basit bir düşüncenin nasıl bilinen bir varlık olabildiği sorusunu ortaya atar. *Platon'un büyüklüğü, bize göre, kesinlikle mit aracılığıyla bir çözüm getirmesidir: idea nesnelerde aşkındır (ve* Timaios *mitlerinin bizi üstünde bilinçlendirmek istedikleri şeydir bu) ve ruhta içkindir (ve bu ruha yönelik bütün mitlerin bizi üstünde bilinçlendirmek istedikleri şeydir)*. İnsan kendisini kör eden (duyulur dünya) görünür olanla kendisini kör eden bir ışığın (kavranabilir dünyayı aydınlatan İyi) kavşağında bulunmaktadır. *İnsan burada nesnelerle yetinemeyecek kadar çok görür ama kendisini bir Tanrı gibi göremeyecek kadar da az görür.*

Aslında, daha sonra Descartes'ta gördüğümüz tavır Platon'unkinden çok uzakta bir tavır değildir. Descartes'a göre, kesinlik nesnelerden değil, idraktan gelir, açık seçik fikir Descartes'ın "sezgi" dediği "saf ve dikkatli bir aklın kavrayışı"ndan gelir.[8] Ama bu açık seçik fikrin ışığı nereden ge-

8) Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, sayı III.

lir? Ben'den gelmez, ben deyim yerindeyse onu alan ve kendinde tutanım; çünkü organizmamızın cisimlerden alabileceği duyulur bildirilerden gelmediklerini kesinlikle belirtmek amacıyla bazı fikirlerimizin "doğuştan geldiğini" söyleyebilsek de, bunun anlamı, bu düşüncelerin biz'den doğmadıkları ama bizim'le birlikte doğmuş olduklarıdır. Bunlar Descartes için Tanrı'nın bize verdiği markadır... Tıpkı bir işçinin eserine vurduğu damga gibi... Ebedi gerçeklerin yaratıcısı ve açık seçik fikirlerin güvencesi olan bu Tanrı bilginin anlamının kesinlikle insan için bir anlam olduğunun ama bunun insandan gelen bir anlam olmadığının tanıklığıdır.

Böylece, şunu söyleyebiliriz: Platon'da olsa olsa hem bir fikir gerçekçiliği –çünkü düşünülebilir olanı verir o (bu nedenle kesinlikle "ayrıdır" ve bu nedenle onu keşfedebilmek için bir "dönüşüm" gereklidir)– ve bir fikir idealizmi vardır, çünkü bu fikir insan tarafından düşünülmüştür (bir insan düşüncesine indirgenemez). Fikirler teorisinde en büyük zorluğun cevabının verilmesine olanak sağlayan da budur büyük olasılıkla: fikirler bizim içinseler ve bilinebiliyorsalar kendilerinde değildirler ve kendilerindeyseler bilinemezler (bkz. *Parmenides*, 133 *b* ve devamı). Gene, bir başka deyişle: fikirler bizim içindir ve fikir değildirler ya da kendilerindedirler ve o zaman da bizim için değildirler. Platon bir şey düşünmenin aynı zamanda bir fikir düşünmek olduğunu göstermek ister: *insan düşündüğünün üstündedir, düşünce aracının altındadır.*

Platon mitin kavuşulmayan yönünde bir yol açmasını talep ederek bizi bu zorluk konusunda bilinçlendirmesini isteyecektir.

VI. – İdeaların katkısı[9]

Önceki bölümlerden anladığımız kadarıyla, ideaların katkısı problemi, ideaların duyulur dünyaya katkısı gibi değil, ideaların kendi aralarındaki bir katılım problemi olarak anlaşılmalıdır. Bu konuyu irdeleyebilmek için kronolojiyi kabul etmek zorundayız: *Parmenides*, *Sofist*, *Philebos*, *Timaios*. Platon yorumcularının çoğunun hemfikir oldukları görüşe göre, Platon, *Parmenides*'te, çözümleri *Sofist*'te bulunan zorlukları sergiler.

A) *Parmenides*: Sokrates bu diyalog döneminde henüz gençtir, daha çok bir partnerdir ve tartışmayı götüren Parmenides'tir. Bu diyalogda iki bölüm vardır: Birinci bölümde Sokrates Zenon'a duyulur şeylerin hem tek hem çok olmasının kesinlikle şaşırtıcı olmadığını söyler (129 *a-b-c-d-e*). Sözgelimi, ben buradaki insanlardan *bir*iyim ama çokluk'um, çünkü sağ tarafım sol tarafımdan farklı, cepheden farklı, sırtımdan farklı gözüküyorum vb. Ama idealarla ilgili olarak aynı şeyleri söyleyebilecek miyiz? Sözgelimi, önce "benzerlik, farklılık, çoğulluk, birlik, hareketsizlik, hareket ve tüm benzer özleri ayıralım ve bir kenara koyalım; daha sonra bunların aralarında karışabilir ve ayrılabilir olduklarını kanıtlayalım; ah, Zenon, o zaman ne kadar mutlu,

9) Bu paragrafla ilgili olarak bkz. J. Wahl, *Etude sur le "Parménide" de Platon*, Paris, 1926, Joseph Moreau, Sur la signification du "Parménide" *Le sens du platonisme* içinde (s.303). Victor Brochard, La théorie platonicienne de la participation d'après le "Parménide" et "Le Sophiste" *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1926. A. Diès, *La définition de l'Etre et la nature des idées dans "Le Sophiste" de Platon*, Paris, 1932. Rodier. *Le Philèbe, Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1926 içinde. A. E. Taylor, *"The Parmenides" of Plato*, Oxford, 1934.

ne keyifli olacağım" (129 *d-e*). Bu soruya cevap verebilmek için diyalogun tüm ikinci bölümünü dolduran o zor işe teslim olmamız gerekir, "çoğulluk varsa, ondan çıkması gereken şeyi aramak ve kendilerine ve Tekliğe göre çokluk için ve kendine ve çokluğa göre Teklik için... Çoğulluk yoksa, gene ondan çıkabilecekleri irdelemek ve Teklik ve çoğulluk için... Kendilerine göre ya da birbirlerine göre" (136 *a*). Parmenides'in geliştirdiği bütün ince hipotezlere bakalım.

1/ Bir Teklik farz edelim (137*c*); bir Teklik varsa, Eleacılığın görüşü doğrultusunda mutlaka bir Teklik bulunduğunu ileri sürersek, bu Teklik her türlü çokluğu, her türlü bölünmeyi, her türlü değişikliği, birliğiyle zıtlaşacak her türlü zaman fikrini dışlar. Dolayısıyla, bu Teklik tanınamaz ve açıklanamaz. O zaman, biz belki sadece şunu söyleme mecburiyeti içinde oluruz: Teklik tekliktir ve başka bir şey değildir, böylece, belki de Antisthenes ve Megaralıların bizi mahkûm etmek istedikleri bir özdeşlik ilkesi aracılığıyla bir tür suskunluğa doğru gidebilirdik. Böylece, mutlak olarak bulunduğu öne sürülen Tekliğin ne adı, ne nedeni, ne bilimi, ne de Teklik görünümü vardır.

2/ Teklik varlıksa eğer; burada, Teklik birinci hipotezde olduğu gibi yüklem değildir, bir varlık yargısının öznesidir: Teklik yaşamını sürdürüyorsa, bu durumda bütün zıtları kabul eder, sonsuz ilişkiler ve ortaklıklar içinde bulur kendini, sonunda çokluk olur ve her şeyi söylemek mümkündür onunla ilgili olarak.

3/ Bu üçüncü analiz yorumcular için bir problem ortaya atar çünkü tartışmanın bir temel planı içinde yer almaz

(136 *a-b-c*). Brochard bir şey söylemiyor bu konuda, Taylor ise tabloda bir gölge görüyor bu bağlamda ve Platon açısından sanatsal bir hatadan söz ediyor. Platon'a göre, eğer Teklik hem teklik hem çokluksa ve öte yandan ne teklik ne çokluksa, zorunlu olarak varlığa katıldığı bir an vardır, çünkü hem vardır hem de var olmadığı için varlığa katılmadığı bir an vardır (155 *e*). Bu değişim ne harekette, ne hareketsizlikte, ne zamanda gerçekleşebilir, sadece an içinde olup biter. Dolayısıyla, an birinci hipotezden ikinci hipoteze geçişi sağlar, varlığın ve yokluğun birliğidir. Jean Wahl şöyle diyor: "Platon'un göstermek istediği zihnin o zamana kadar hapsedilmiş olduğu alanın ötesine geçebileceğidir ve deyim yerindeyse zamanın delinebileceğidir [...] Hareket düşüncesi her niteliğin hareket halindeki varlığa yüklenemeyeceği bir zamandışılık düşüncesi içerir."[10] Belli bir anın oluşturduğu bu tür bir varlık ve yokluk sentezi içinde ve Eleacılık ve Herakleitosçuluğun uzlaşmış gibi göründükleri bir yerde Hegel felsefesinin işaretleri görülebilir.

Şimdi de, J. Wahl'le birlikte, "hipotezler birikirler ama yok olmazlar"[11] diyerek ilk iki hipoteze "ötekiler"den gelen şeyleri irdelemeye çalışalım.

4/ Teklik varlıksa (ikinci hipotez) eğer, ötekilerden, yani Teklikten farklı şeylerden gelen nedir? (157 *b*) Bu öteki şeyler Teklikten farklı olduğuna göre parçaları vardır; ama bizim bütün, birlik, bütünlük vb. dediğimiz belli bir Tekliğin değilse neyin parçalarıdır bunlar? Dolayısıyla, ötekiler hem

10) Jean Wahl, *Essai sur le "Parménide" de Platon*, s. 167-170. Bu üçüncü hipotezle ilgili olarak aynı zamanda bkz. J.Moreau, *Le sens du platonisme*.

11) A.g.y., s.172.

tekliğe hem çokluğa katılırlar; sonuç olarak, çokluk hem sonlu hem sonsuzdur, hem kendisine benzer hem kendisinden farklıdır, hem hareket hem hareketsizliktir: tüm zıtlıkları içinde taşır. Sonuçta, çokluktan başka bir şey olmayan çokluk ve teklikten başka bir şey olamayan teklik bilinemeyeceklerdir. J. Wahl'ın belirttiği gibi, burada diyalogun doruk noktasında bulunuyoruz: "Diyalogdaki Parmenides genç Sokrates'e şiirdeki Parmenides'i çürütme yolunu gösterirken ötekinin, teklik olmadığından, varlık olamama tehlikesi karşısında teklikten fazla olması gerektiğini belirtir. Tarihsel Parmenides Teklik ve Hiçlik arasına hiçbir şey koymuyordu; Sokrates'in Eleacı hocası 'Teklik dışındaki bir öteki' –çokluktan başka bir şey olamayan– fikrini getirmiştir tekrar. Teklik ve Hiçlik arasında çokluk yerini alır."[12] Böylece, farklılık ve çoğulluk fikirleri aralarında bağlanmıştır birbirlerine ve kesinlikle bir katılım olan birlik fikriyle ilişki içerirler. J. Wahl'in her zaman söylediği gibi: "Çokluk, çokluk olan bir Teklik içerir. Şiirdeki Parmenides varlığın varlıkla dolu olduğunu söylüyordu; diyalogdaki Parmenides varlığın çoğul olarak varlıklarla dolu olduğunu söylüyor dikkatli bir tavırla. Bu bağlamda, bu Teklik eksik değildir çünkü parçaları vardır. Bu çokluğun da her bir parçası gerçektir çünkü Tekliğe katılır [...] Dolayısıyla, Tekliğin öteki şeyler üstünde bir etkisi vardır ve bu etki onları teklikler gibi gösterir; Teklik onların içinde görülür. [...] Teklik dışındaki öteki belirli teklikler olan bütünlükler içine dahil edilebiliyorsa eğer, Tekliğe katıldığı için mümkündür bu. Onu Teklikten ayırırsak biçimsiz ve sonsuz bir nitelik içinde dağılır.

12) A.g.y., s. 176-179. Aynı zamanda bkz. aynı yapıtta s. 196 ve 256.

[...] Böylece, her ideanın kendinde idea olduğu ve birbirine bağlandığı gerçek bir Platonculuğa ulaşırız. Artık Tekliğin bir idea olduğunu ve 'idea'nın da bir birlik olduğunu söyleyebiliriz."

5/ Bir Tekliğin bulunduğunu öne sürersek (birinci hipotez) ötekiler nedir? (159 *b*)[13] Ötekiler Teklikten ayrı olduğundan onlar hakkında ve de Teklik hakkında hiçbir şey söylemek mümkün değildir; böylelikle, Eleacılık hem çokluğu hem Tekliği kaybetmiş olur.

Şimdi de olumsuzluk hipotezlerine bakalım.

6/ Eğer teklik yoksa (160 *b*), bu, ikinci hipotezin yok sayılmasıdır. Teklik yoktur diyebilmek için neden söz edildiğinin bilinmesi gerekir ve, dolayısıyla, Teklik konusunda belli bilgilere sahip olmak gerekir. Eğer Tekliğin bulunmadığının bir gerçek olduğu söyleniyorsa bir tür yokluğun varlığı söz konusudur ve ikinci hipotez problemine dönülür yeniden: hareketsizlik ve harekete benzerliğe ve farklılığa, kısacası tüm zıtlıklara katılım. Ama Tekliğin bulunmadığı farz edildiğine göre bir varlık görünüşü söz konusudur. Burada hareket ve düşünce alanında buluruz kendimizi.

7/ Tekliğin olmadığı farz edilirse (163 *b*), bu, birinci hipotezin yok sayılmasıdır; burada daha açık seçik biçimde görülür bu yoksayma: Teklik hiçbir bilimin, hiçbir fikrin konusu olamaz ve biz gene suskunluğa mahkûm oluruz.

Bu son iki olumsuz hipotezde ötekilerin durumu nedir o zaman?

13) Robin (*Platon*, s. 135, n. 1) şöyle diyor: Eğer teklik varlıksa formülü ikinci hipotezde de aynıysa, beşinci hipotez ikincisinin uzantısıdır; Brochard, Diès, Wahl ve Moreau'yla birlikte yazıdan çok zekâya güvenmek gerekir.

8/ Altıncı hipotez olgusuna göre, yani Tekliğin olmaması durumuna göre ötekilerin durumu nedir (164 *b*)? V. Brochard açık seçik özetliyor durumu: "Öteki şeyler, var olmadıklarına göre, tekliğe göre değil, kendilerine göre öteki şeylerdir ve teklik var olmadığına göre varlıkları sadece çokluklarına göre belirlenebilir ya da birbirlerine göre ötekidir bunlar. Bununla birlikte, birbirlerinden farklı olabilmeleri için, her birinin, esasen çokluk olmakla birlikte hiç değilse teklik görünümüne sahip olması gerekir... Dolayısıyla, varlıklardan oluşan bir toz bulutu, bir düş gibi sürekli bizden kaçan bir görünüş karşısında buluruz kendimizi; ama bu durum bu kaçıp giden görünüşün bir sayı gibi görünmesine engel değildir çünkü bir tekliktir. [...] Başka şeylere varlık durumu mal edilirken örtük biçimde bir teklik mal edilmiştir; dolayısıyla, teklik olmasa bile ondan bir şeyler, bir anı, bir iz vardır. [...] Böylece, Teklik, hiçliğinin dibinden bir tür kavranabilirlik ışığı yansıtır ve bu kavranabilirlik ışığı nesnelerin geri kalan özellikleri konusunda bilebileceğimiz her şeyi kapsar. Burada, çok büyük bir olasılıkla, artık hareket ve duyum yoktur, hareketin görünüşü, Platon'un diyalektik biçimde açıklamak istediği hayal ve düş vardır. Maddeyi düş aracılığıyla fark ettiğimiz *Timaios*'un bir bölümünde bu teoriye bir anıştırma yapılmıştır belki de."[14]

9/ Tekliğin olmadığı farz edildiğinde ötekiler nedir? (yedinci hipotezdeki olgu) (165 *e*) Bu durumda, "Teklik yoksa

14) V. Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, s. 125. Brochard'ın sözünü ettiği *Timaios*'taki bölüm (52 *b*) genellikle yer, mekân dediğimiz kavramlardan söz eder. Brochard, Platon'da yerle maddeyi özdeşleştirir ve bu bağlamda Aristoteles'in son derece tartışmalı bir olumlamasına (*Fizik*, IV, 2,209 *b*) dayanır.

hiçbir şey yoktur." (166 *c*) Gerçekten de, her çokluk tekliği gerektiriyorsa nesnelerin çokluk olduklarını söylemek bile mümkün değildir. Dolayısıyla, Tekliğin olmadığı farz edildiğinde çokluk da yoktur ve her şey uçar gider.

Bazı yorumcuların Elealıların tartışmalarını alaya alan söz oyunlarından başka bir şey gibi görmedikleri bu diyalogdan ne gibi bir sonuç çıkarılabilir? Diyalog şöyle bitiyor: "Teklik olsun ya da olmasın, o ve ötekiler, görüldüğü kadarıyla, kendileriyle ilişkilerinde ve karşılıklı ilişkilerinde, olası tüm açılardan her şeydirler ve hiçbir şeydirler, her şey gibi gözükürler ve hiçbir şey gibi gözükürler." (166 *c*) Bir başka deyişle: ya her şeyle ilgili her şey açıklanabilir ve o zaman her şey gerçek olduğundan hiçbir şey gerçek değildir; ya da 'hiç'le ilgili olarak hiçbir şey söylenemeyebilir ve o zaman da gene hiçbir şey gerçek değildir. İşte *Parmenides*'in göstermiş olduğu çıkış yolu olmayan ikilem, Platon'un çürütmek istediği bu konumlara mahkûm eder bizi.

Platon'un *Parmenides*'in mantıksal bir devamı olan *Sofist*'te sergilediği çözüme gelince, Platon ikilemi reddediyor: bizi bilgisizliğin ya da aşırı bilginin doğurduğu septisizme, boşverciliğe ya da suskunluğa mahkûm eden her şey gerçektir ya da hiçbir şey gerçek değildir ikilemi. V. Brochard'ın dediği gibi, Platon'a göre: "Şu anlama gelen bir orta terim vardır: birbirlerine göre ifade edilebilen fikirler vardır ve aralarında birleşemeyen başka fikirler vardır. Alternatif doğrulamak için yokluğun varlığa değil, varlığın yokluğa katılabileceğini kanıtlamak gerekir: *Parmenides*'te özel bir olguyla ilgili olarak gösterilen ve *Sofist*'te genel olarak geliştirilen budur. Ama yeterli değildir; ayrıca, tüm idealların kayıtsız

şartsız birbirlerine katılmadıklarını ve aralarındaki ilişkinin sadece akıl yürütmeyle ilgili olmayan ve yüce ya da tanrısal bir bilimin ulaşabileceği bazı yasalara ya da kurallara bağlı olduğunu da göstermek gerekir: Diyalektik. *Parmenides*'te dile getirilmeyen ve *Sofist*'te açık seçik biçimde anlatılan diyalektik."[15]

B) *Sofist*: bu diyalogun altbaşlığı *Varlık Üstüne*'dir ama hata üstüne bir tanım verilmek istenir diyalogda. Sokrates de katılır diyaloga ama Elealı bir yabancı konumundadır ve Theaitetos da en önemli muhatabıdır. Yabancı Theaitetos'la birlikte bir sofist tanımı yapmak ister. Sofist varlıklı gençlerle (tüccar, perakendeci, ruh bilimleri satıcısı, söylevler veren atlet) ilgilenen bir avcı gibi tanımlanır. Sonuç olarak, sofistin şadece hayali bir sanatla ilgili dersler veren bir prestij üreticisinden başka bir şey olmadığını söyleyebiliriz (236 c). Ne var ki, sofisti tanımladığımızı düşündüğümüz bir anda elimizden kaçıveriyor o: yanlışı, hayali, taklidi öğretmek sonuç olarak yokluktan söz etmektir, oysa, hepimizin babası Parmenides'in ünlü sözünü (hayır, asla yoklukları zorla varlık yapmayacaksın; düşüncelerini özellikle bu tür bir araştırma yolundan kurtar[16]) benimsediğimiz takdirde şu sonuca varmak zorunda kalırız: "Yokluğu kendi içinde doğru biçimde ifade edemeyiz, söyleyemeyiz, düşünemeyiz; tersine, bu kavram düşünülemez, dile getirilemez, ifade edilemez." (238 c) Dolayısıyla, sofist "sığınılmayan bir sığınağa" sığınabilir (239 c) çünkü şöyle diyecektir bize: yok-

15) V. Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, s. 130.

16) Fgt 7, *Sophiste*'te aktarılmıştır, 237 *a*. (Fr. çev. A. Diès).

luktan söz edilemezse ona bir hayal sanatı, yani olmayandan söz eden bir sanatı öğretme suçlamasını getiremeyiz. Parmenides bize olmayanla ilgili olarak hiçbir şeyin söylenemeyeceğini öğrettiğine göre, sofistin yanlış ya da hayal olan şeyden söz eden biri olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Ve işte sadece sofisti değil, hatayı da tanımlayabilme olanaksızlığı içine düşüyoruz.

Bu zorluktan kurtulmanın tek yolu Parmenides'in tezini bırakmak ve "yokluğun belli bir ilişki açısından var olduğunu ve varlığın da belli bir biçimde yok olduğunu" (241 *d*) öne sürmek olan "ana babayı ya da hükümdarı öldürme" olgusudur (241 *d*). Ama yokluktan anlaşılması gereken varlığın tersi değil, başka bir varlıktır (256 *d-e* ve devamı); dolayısıyla, yokluk değişikliktir ve varlığın düşünülemeyen mutlak zıddı değildir, sözgelimi, hareket hareketin yokluğu olan hareketsizliğin yokluğu değildir. Böylece, her düşüncenin çevresinde bir varlık çokluğu ve sonsuz bir yokluk niceliği vardır (256 *e*), her fikir bir varlığı tanımlar ama bu varlık tek değildir, bir varlık öteki varlıklardan farklıdır ve "varlık ötekinin çokluğu oranında yoktur". (257 *a*)

Dolayısıyla, varlık Parmenides'in inanır gözüktüğü gibi çakılmış kalmış, hareketsiz, yüce, kutsal ve ruhsuz değildir (249 *a*); eğer öyle olsaydı kendimizi Megaralıların ve Antisthenes'in söz oyunlarına indirgemiş olurduk, özdeşlik ilkesi totolojisine mahkûm ederdik ve bir şeyi kendi olmayan bir şey gibi tanımlama riskiyle şu düşünceyi dile getiremeyeceğimizi iddia ederdik: *insan iyidir* ancak *insan insandır ya da iyi iyidir*. Varlık ilişkidir ve bu nedenle Elealıların arkasında saf tutamayız, varlık ancak ilişki içinde aynıdır: "Ötekinin niteliğinin bir bölümü ve varlığın niteliğinin bir bölümü

çatıştığında, bu karşıtlık, deyim yerindeyse, varlığın kendisinden daha az varlık değildir; çünkü ifade ettiği şey kesinlikle varlığın zıddı değildir, sadece kendisinden başka bir şeydir." (258 *b*) Dolayısıyla, varlık ne şudur ne budur, her zaman bir "üçüncü unsur"dur. (250 *b*)

Platon'a göre beş yüce tür vardır (254b): hareketle ve hareketsizlikle birleşebilen ama ne harekete ne hareketsizliğe indirgenebilen (aksi olsaydı, hareket hareketsizlikle özdeşleşirdi) *varlık* –*hareket-hareketsizlik*– ve bu üç türün her biri kendisiyle aynı olduğundan ve ötekilerden farklı olduğundan *aynı* ve *öteki*yi eklemek gerekir. Dolayısıyla, Platon, *Sofist*'in tümünü kapsayan esas önermeyi formüle edebilir: "Türler karışırlar. Varlık ve öteki her şeye karışır ve her şey de bunlara karışır. Böylece, varlığa karışan öteki bu katılım nedeniyle vardır; bununla birlikte, kesinlikle katılmış olduğu şey değildir, ötekidir ve varlıktan başka bir şey olduğundan çok açık seçik bir gereklilikle yokluktur. Buna karşılık, varlık ötekine katıldığından geri kalan türlerden farklı olacaktır. Dolayısıyla, hepsinden farklı olarak ne onlardan ayrı bir şey ne kendisinin içinde olmadığı ötekilerin toplamıdır; öyle ki, varlık, tartışılmaz biçimde, binlerce ve binlerce defa kesinlikle yoktur ve ötekiler bireysel olarak ve bütün olarak birçok ilişki içinde vardırlar ve birçok ilişki içinde de kesinlikle yokturlar." (259 *a-b*) Böylece, varlık "bütün türler içinde yer alır".

Laf cambazlıkları gibi görülebilecek bu gelişmelerden ne gibi bir sonuç çıkarılabilir? Birçok yorumdan sonra, birkaç satırda yeni ve özgün bir Platonculuk yorumu getirdiğimiz iddiasında değiliz ama Platon'un felsefesinin *logos* ve ayrılma ilişkileri problemi çevresinde örgütlendiğini sanıyoruz biz.

VII. – Katılma ve ayrılma

Şunu unutmayalım ki, *Sofist*'teki amaç, var olmayan şeyden söz edilemeyeceği gerekçesiyle kendisine yalanların hocası denmesine itiraz eden o tuhaf kişiliği tanımlayabilmekti. "Ana babayı ya da hükümdarı öldürme olgusu" ele geçirilemeyen bir sığınağa sığınmış olan bu sofisti ele geçirmemize olanak sağlayacaktır.

Şimdi sahte söylemler, "seninle ilgili olarak, aslında aynı olanı öteki gibi anlatan ve kesinlikle olmayanı varmış gibi gösteren fiiller ve isimler vardır; ve işte gerçekten ve doğru biçimde sahte bir söylem oluşturan bir tür meydana getirmek gibi bir şey bu". (263 *d*) Sofist düşünceye dayalı bir taklit sanatı geliştirir: doksomimetik (267 *e*), sofist bilgeyi taklit eder (268 c). Varlık olamayan türleri karıştırır, varlık olmayan görünüşe sığınır. Sofist bize kendini ele vermeyen şeyi verdiği iddiasındadır, böylece, bir erdem hocası oyunu oynar ve erdemi öğrenmenin yeterli olduğu bir maharete indirgemek ister; var olmayan şeyi hareketli kılar aynı zamanda, böylece, sübjektivizmi ve mobilizmi var olan düşünceden yoksun kılar bizi.

Dolayısıyla, sofist, ayrılması gereken şeyleri birleştiren ve birleşik olması gereken şeyi ayırandır. Onun retoriğini saygın kılmaya çalışan katılım olgusu, kendi aralarında bir araya gelen ama mağaradaki tutsakların düşüncelerinin krallığında hareket ettiğinden katılımın sentezlerini gerçekleştiremediği nesnelerin yataylığı düzleminde etkin olur. Retorik bir görünüş tekniğidir.

Felsefenin en yüce bilimi olan diyalektik alanında her şey çok farklıdır. Diyalektik binbir çeşit karışıklık olasılığına

dalabilmek amacıyla varlıktan ayrı yataylık düzleminde her şeyi karıştıran bir görünüş tekniği değildir kesinlikle, bu şeylerin görünüşlerinin varlığı olan düşünceye bağlı olmaları gereken kopyaları birbirine karıştırmaz. Dolayısıyla, bir filozofun akıl yürütmeleri her zaman varlık düşüncesine uygulanır "ve, dolayısıyla, içinde parladığı ihtişamı sayesinde bu bölgeyi de filozofu da görmek kesinlikle kolay değildir. Sıradan bir ruhun gözleri tanrısal olana sürekli bakabilecek kadar güçlü değildir". (254 *a-b*) Diyalektik bütün türler arasında gezen varlığı izlemeye çalışır, uyumları ve farklılıkları arar, bu nedenle "bunu becerebilenin gözleri, her biri farklı birçok fikir arasında her yöne gidebilen tek bir fikri kavrayabilecek kadar keskindir; tek bir fikrin dışarıdan kavradığı farklı birçok fikir, birçok bütünlük arasına dağılmış ama birliğinden kopmamış tek bir fikir; nihayet, mutlak soyutlanmışlıkları içinde bir yığın fikir. Oysa, böyle bir beceriye, yeteneğe sahip olmak, her biri için hangi birlikteliklerin mümkün olup olmadıklarını türlere göre ayırabilmeyi bilmektir". (253 *d-e*)

Varlığın olmadığını ama bütün türlerin içine yayılmış olduğunu söylemek, onun şu ya da bu şey olmadığını ama *şu* ya da *bu* şeyi oluşturduğunu söylemektir; bu nedenle, Platon, ötekine katılan varlığın türlerin geri kalan bölümünden farklı olacağını söyler, "onların tümünden farklı olduğundan ne tek başına onlardan biridir ne de içinde kendisinin bulunmadığı ötekilerin bütünlüğüdür"; varlık yoktur çünkü kendisini olmadıkları *varlıktan* çok daha fazla oldukları bir olumsuzlukla olumlayan tüm yoklukları inkâr eder. Böylece "ötekiler oldukça varlık yoktur". (257 *a*)

Böylece, varlığın hem yokluklar olarak ayrı olduğunu hem de yokluklar olarak ayrı olmadığını söyleyebiliriz. "Ger-

çekten de, o, onlar değildir ama biricik kendisidir ve sayılarının sonsuzluğu içinde de ötekiler yoktur". (*Sofist*, 257 *a*) A. Diès çok güzel ifade ediyor: "Yokluk varlık kadar gerçektir; varlığın her konumuna bu konumun getirdiği sonsuz olumsuzlamalar denk düşer, onlar olmakla birlikte o olmayan, o olmakla birlikte kendisi olmayan varoluşların sayısız çokluğu..."[17]

Bu nedenle, *Aynı* ve *Öteki Sofist*'teki beş büyük tür içinde yer alırlar çünkü varlık her yerde, her zaman kesinlikle aynıdır ama sedece belli bir yerde olması dolayısıyla da ötekidir. Böylece, Aynı ve Öteki hem dünyanın ruhunda hem de insanın ruhunda bulunurlar.

Timaios'ta Demiurgos "tıpa tıp aynı ve tekbiçimli" başka bir dünyaya göre bir dünya yaratmıştır (*Timaios*, 29 *a-b*), öyle ki, bizim dünyamız başka bir ebedi dünyanın imgesi ve kopyasıdır. Bu ebedi dünya ruhu olan bir canlıdır, bu dünyanın ruhunu Demiurgos bölünmez ve değişmez tözle bölünebilen tözü karıştırarak yapmıştır; Demiurgos bu karışımdan Aynı ve Öteki'yi içeren üçüncü bir töz elde etmiş (34 *b* ve devamı),[18] sonra bu üç tözü karıştırmış ve üç tözü tek bir tözde birleştirmiştir. "Dolayısıyla, Ruh Aynı olanın doğası, Ötekinin doğası ve üçüncü tözden oluşur. Ve bu üç gerçeklik karışımından oluşmuş, matematik olarak bölünmüş ve birleşmiş olan ruh kendi çevresinde hareket eder ve kendine döner. Bölünebilir bir tözü olan bir objeyle ya da tözü bölünmez olan bir objeyle ilişkiye girme durumuna göre tüm özel

17) *La définition de l'Etre et la nature des idées dans "Le Sophiste" de Platon*, Paris, 1933, s. 127.

18) Zor ve düzensiz bir metin.

varlığıyla hareket ederek hangi tözle aynı olduğunu, hangi tözden farklı olduğunu ifade eder. Ama özellikle de şunu gösterir: hareket halindeki nesneler var olmaya ve birbirlerini ötekilere ya da hiç hareket etmeyen nesnelere göre nasıl ve ne zaman yoğururlar." (37 *a-b*)

Demiurgos daha sonra Bütünün Ruhunu oluşturduğu delikte yeniden bir karışım yapmış ve bu karışımı yıldızlarla eşit sayıda ruh içinde bölüştürmüş, onlara Bütünün doğasını öğretmiştir (41 *d-e*). Bu ruhlar daha sonra zamanın araçları içine atılmış ve bir bedenle birleşmişlerdir. Ama bu beden, içinde kendisini oluşturan toprağın, suyun, ateşin ve havanın az çok şiddetli hareketlerini taşır, öyle ki, ruh bu hareketlerden rahatsız olur ve bilgiye sahip olacağı yerde sadece duyumlarla yetinir. Bedenin hareketleri ruhların gelişmelerini engelleyince "o zaman ruhlar bir şeyle Aynı olan şeye ya da gerçek adlara zıt adlardan Farklı olan şeye başvururlar ve yalancı ya da deli olurlar". (44 *a*) Ama ruhun kıpırtıları bedeni oluşturan tözlerin hücumunu bastırdığı takdirde o zaman ruhlar "Ötekine ve Aynı olana gerçek adlarını verirler ve bunu öyle bir şekilde yaparlar ki bu özelliklere sahip olan sağduyuya da sahip olur". (44 *b*)

Dolayısıyla, diyalektiğin amacı şudur: Aynı olanı ve Ötekini kavramak, etleri uzuvların birbirlerine eklendiği belirli noktalara göre kesen kasap gibi eklemlenmeleri göz önünde bulundurmak (*Phaidros*, 265 c). Diyalektik, şeyleri birbirlerinden ayıran dünyanın yapısını içeren bir katılım olan fikirlerin katkısıyla *logos*la örtüşme çabasıdır. Dolayısıyla, diyalektik, ayrı olanın insanın ölçüsüne göre değil, tanrının ölçüsüne göre nerede birleşmiş olması gerektiğini kavrayabilme çabasıdır.

Philebos'un[19] içeriğinde varlığın dört türü de vardır: sınırsızlık, değerlendiren sınır, iki öncülün karışımı ve karışımın nedeni. Yorumcuların bu dört türü saptama hipotezlerinin sayısı çok fazladır; vardığı sonuçların tümünden yararlandığımız G. Rodier çok etkili bir biçimde sunmuştur bu konuyu.[20] Düşünce "sınır ölçüsü" ve "sınırsızlık"tan, yani düşüncenin bir içlemi ve kaplamı olduğundan birlik ve çokluktan oluşan karışımdır: sözgelimi, üçgen fikri bu düşüncenin sınırlarını belirleyen bir öz ve bu fikir içine giren çok sayıda üçgen içerir. Ama duyulur olan da bir karışımdır ve bu karışım içinde "sınır ölçüsü" fikir ve hareket akışkanlığı sınırsızlığından oluşur. Evrende ve insanda "sınır ölçüsü" ruhtur. Karışımın nedenine gelince, belirli ve belirsiz olanın birleştiği ve uzlaştığı dünyanın uyumuna öncelik eden tanrısallıktır (26 *b*).

Böylece, diyalektik yeniden belirlenir, mükemmel bir biçimde olmasa da, yüksek düzeyde bir örgütleme ilkesi olan bu nedeni taklit eder, karışım ilkesiyle özdeşleşmeye çalışır: "Üzerinde anlaşmaya vardığımız gibi, türler de karşılıklı olarak bu tür karışımlar oluşturabileceklerine göre, hangi türlerin karşılıklı biçimde uyumlu olduklarını ve hangilerinin uyumlu olamayacaklarını doğru olarak belirlemek istiyorsak, söylemler arasında yol bulabilmek için bir bilime kaçınılmaz biçimde ihtiyaç duyulmayacak mıdır? Aynı şekilde, bu türlerin her şey arasında bir süreklilik sağlayarak kombi-

19) Bu diyalogla ilgili olarak bkz. Rodier, Remarques sur le "Philèbe" *Etudes de philosophie grecque* içinde (s. 74). Lachelier, *Note sur le "Philèbe"* (*Œuvres* içinde, c II, s. 17). Robin, *La pensée hellénique*, s. 355; *Platon* s. 159, 167. J. Moreau, *L'âme du monde de Platon au stoïciens*, Paris, 1939, §15.
20) A.g.y.

nezonlarını mümkün kıldıklarını ve, tersine, bölünmelerde, bütünler arasında bu bölünmelerin faktörü olan hiçbir öteki bulunmadığını göstermek gerekmez mi? (*Sofist*, 253 *b-c*)

Dolayısıyla, diyalektik yeri doldurulmaz bir erdeme sahiptir çünkü yukarıdan gelen şeye katılmak amacında olan bir çabadır o ve diyalog içinde etkin olduğunda muhataplarında belleği geri getirmeyi hedefler; ve belleğin geri gelmesiyle, birey, ruhunun eskiden tanrılar kafilesine eşlik ettiğinde karşıdan seyrettiği ama kanatlarını yitirdiğinden beri ve bir bedenin içine düşeli beri sadece küçük bir pırıltısına sahip olabildiği ışığa yeniden kavuşur.

Diyalogun erdeminin yeri doldurulamaz çünkü iletişim kurmak isteyen iki varlık gereklidir bu bağlamda; hiç yazılı yapıt bırakmayan Sokrates yazıya hep uzak durmuştur, çünkü, ona göre, yazı hafızayı canlandırmak için basit bir araçtır ve hatırlamanın yerini dolduramaz.[21] Bu bağlamda, tehlike şudur: insanlar yazıyı konuşan ve bilginin yerini tutan bir şey gibi görmezler; bir insana soru sorulabilir ama bir kitaba sorulmaz. Böylece, ilk iletişim tekniği Sokrates'e göre insanları birbirlerine yaklaştırmaz, *logos*a dönüşme iddiasıyla uzaklaştırır.

Logos bizi hem yukarı, tanrılara ait olan yere hem de aşağıda kalan ve bütün insanlarda ortak olan şeye bağlar.[22] Aşk gibi bir şeydir, tanrılar ve insanlar arasında bir taraftan gelenleri öbür tarafa aktaran bir tür aracıdır, hem zengin hem yoksuldur, içinde öldüğü ifade edilemeyen bir şey ve gene içinde gerilediği bir gevezelik arasında kalmıştır.

21) *Phaidros*, 275 *a-b*.
22) *Kratylos*, 408 *c*.

Dolayısıyla, *Sofist*'te sözü edilen türden "devler savaşı"nı andırır biraz. Platon bu yapıtta (246 *a*) kimilerinin gökyüzünde kalmak isteyenleri yeryüzüne çekmek istedikleri bir devlet savaşı içinde olanların hiçbirini üstün görmeyebileceğimizi söylüyor bize. Platon'un "dünyanın çocukları" ve "ideaların dostları" diye adlandırdıklarını kesin biçimde tanımlayabilmek için bir yığın yorum önerilmiştir; burada, büyük olasılıkla, belirli iki felsefe okulundan çok, iki tavır söz konusudur. "Dünyanın çocukları" "gökyüzünde ve görünmez olan yerde bulunan her şeyi yeryüzüne çekmeye çalışan" materyalistlerdir; onlara göre, beden ve yaşam aynıdır. Buna karşılık, "ideaların dostları" kendilerini "bazı kavranabilir ve maddi olmayan fikirler oluşturma mücadelesi veren" görünmez bir ülkenin yüksek yerlerinden savunurlar. Birincilerin övdüğü bedene, onların "tek gerçeklikleri"ne gelince, onlar bu tek gerçekliği kırarlar ve argümanlarına bölerler ve ona yaşam adını vermeyi kabul etmeyi reddederek sadece hareketli bir oluşum görmek isterler bu alanda (246 *b-c*). Dolayısıyla, birinciler varlığı dünyaya bağlamak isterler, ikinciler onu aşağı indirmek istemezler.

Bu varlık ikisi arasında bulunur çünkü gökyüzünden çıkmıştır ve yeryüzünde yaşar. *Logos* için de aynı şey söz konusudur, bu iki kökten birini yitirirsek dile getirilemeyenin sessizliğine ya da bunu bilmezlikten gelmek amacıyla –Sokrates'i ihbar edenlerde gördüğümüz gibi– söylemi yalan ve iftira aracı yapan retoriğe mahkûm oluruz.

İnsan konuştuğuna göre söyleyecek bir şeyi olması gerekir, öte yandan her şeyi söyleyemez. Çünkü, sonuçta, güç ve büyüklük olarak her şeyi aşan İyi, nesneler yaşamlarını ve özlerini ondan alsalar da "yaşamın ötesinde" bulunur,

güneş gibidir, hareket olmasa da hareketin bağlı olduğu her şey ona bağlıdır. Her şeyin kendi özelliklerini aldıkları bu yaşam ve özün "ötesini" doldurmak... *Logos*'un gerekli ve imkânsız amacı budur. Gerekli çünkü *logos* her zaman bir İyi'ye davet ve İyi'nin hatırlanması olmalıdır, imkânsız çünkü bu İyi her zaman insanın ulaşabileceğinin ötesinde bulunur.

Bize düşünme ve düşünmeme olanağı tanıyan bu ulaşılmaz olana ulaşma olanağı verme amacını "mit" üstlenecektir.

VI. Bölüm

MİTLER

I. – Mitin anlamı

Brunschvicg gibi rasyonalist bir filozof Platon'un mitten yararlanmasını Hesiodos'ta gördüğümüz türden ve dünyanın oluşmasından önceki durumu sorgulamakla aynı anlama gelen bir ilkel düşünce biçiminin "saldırgan bir geri dönüşü" gibi görür. Brunschvicg'e göre, Platon son derece üretken bir düşünürdür ve Batı uygarlığının en yüce değerlerine sahiptir onun düşüncesi: Pythagoras'ta tohum halinde bulunan dünyanın matematik yoluyla açıklanmasının mümkün olabileceği. Bu düşünce Galileo ve Descartes'a kadar uyku halinde kalmış, daha sonra mitolojiye ve sayıyla ilgili boş inançlara sürekli çağrı yapılmış ve sonuçta bir aritmoloji ortaya çıkmıştır: astronomiye göre astroloji neyse, aritmetiğe göre de aritmoloji odur.

Her filozof, filozof ve tarihçi olarak felsefe kadar, hatta daha fazla felsefe tarihi yapar, bu nedenle, felsefe tarihi filozofun nesnel anlatıcısı olabileceği bir öğretiler zincirlen-

mesiyle bir tutulamaz. Dolayısıyla, Brunschvicg'e Platonculuğun bir günahı gibi görünen bu "mitin saldırgan geri dönüşü"nün başka bir perspektif içinde Platon felsefesinin temel ve ihmal edilmeyen bir bölümü gibi görülebileceğini düşünmek şaşırtıcı değildir.

Kierkegaard, Platon'da her ikisini de yücelten bir diyalektik ve mitsel birliği olduğunu göstermek istemiştir. Şöyle der: "Mitsel geleneksel bir özelliğe sahip olabilir; geleneksel, bizi düşe götüren bir ninniye benzer. Ama düşünce geldiği anda mitsel olur ve kimse onun nereden geldiğini ve nereye gittiğini bilmez." Öyle ki, Kierkegaard mitolojiyi şöyle tanımlıyor: "Mitolojinin özelliği sonsuzluk fikrini zaman ve mekân kategorisi içinde tutmaktır."[1] Böylece, mit, Platon felsefesinden, sisteminin özüne yabancı bir unsur olarak atılmak şöyle dursun (L. Couturat'nın[2] savunduğu tez), V. Brochard'ın[3] dediği gibi, o, öğretinin gerçekten "bütünleyici parçası"dır. Bu tavrın en önemli özelliği Platon felsefesini bir bütün olarak kabul etmektir; bu bütün içinde seçilecek bir şey yoktur, ve bizim içeriden kavranması gereken bu felsefeyle uzlaşmamız gerekir.

P.-M. Schuhl'un çok güzel ifade ettiği gibi, Platon "bir aşk çılgınlığı, dinsel çılgınlık ya da şiirsel çılgınlık biçiminde ortaya çıkabilen coşkuyu en yükseğe koyar. Bireyi destekleyen, kendisini aşan bir yere doğru sürükleyen doyurulmamış coşkuyu bu üç özellik altında tanır... Bu öte dünyayı ifade edebilmek için mitlere başvurur; çok zengin bir

1) Jean Wahl tarafından aktarılmıştır, *Etudes kierkegaardiennes*, Paris, 1938, s. 444.

2) Couturat, *De Platonicis mythis*, Paris, 1896.

3) V. Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et moderne*, s. 59.

düşgücü yaratan mitler hareket dünyasını gerçeğe uygun hipotezlerle açıklayan görüntülü anlatılardır ve madde dışı gerçeklikleri değişen bir süre içinde aktarırlar, kavranabilir modelin çatısını oluşturan oranlara saygılı olmaya çalışırlar, mantığı bir düşsellik çağrısıyla uzatırlar; duygusal yükleri ve büyüleyici güçleri gerçek ve kurtuluş yoluna götürmek isteyen sanat yapıtları; yetersizlik ve uyumsuzluğunu, ilk kez imgelerin açıklayamadığı gerçeklikler bulunduğunu herkesten iyi bilen Platon'un fark ettiği ciddi oyunlar; dolayısıyla, verdiği Sokratik ironi örnekleriyle almaşan bir tür metafizik olan çok özel bir ironi; en azından ifade edilemeyeni düşündürtmek amacıyla konuştuğu ve konuşmak zorunda olduğu dilin kendisi konusunda saf olmadığını belirtir".[4]

Timaios bize zamanın "sonsuzluğun hareketli imgesi"nden başka bir şey olmadığını söylemiştir, biz de kesinlikle şunu söyleyebiliriz ki, mit, madde dışı unsurun insanların ağzında bir öykü olduğu araçtır, Tekliğin söylemin çerçevesi içine yerleşme biçimidir, insana kavranabilir görünmeyeni mükemmel bir biçimde görünür kılmasa da kavranabilir kılma biçimidir. Mit sayesinde dile getirilemeyen anlatılabilir ve iletilemeyen iletilir, onun sayesinde bizi bu öte dünyadan, iyiliğin bulunduğu yerden ayıran mesafe kısmen ortadan kaldırılır; bu nedenle, P. Frutiger, büyük olasılıkla çok haklı olarak, miti Platon'un *Phaidon*'da bizi davet ettiği yer değiştirmenin içine katar;[5] mit, bizi yitirmiş olduğumuz bir kökenin bulunduğu "yere" götürebilen bir bellek

4) P.-M. Schuhl, *L'Œuvre de Platon*, Paris, 1954, s. 6.
5) P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, Paris, 1930, s. 223-224.

canlandırması girişiminde bulunan anagojik bir yoldur. Mit *logos* aracılığıyla bir anabazdır.[6]

II. – Kozmos mitleri

1. Dünyanın oluşumu. – Brunschvicg'in "fizik roman" adını verdiği *Timaios* bu temayı işler. Bu diyalogda çok sayıda Pythagorasçı tema vardır, öyle ki, Antikçağ'dan başlayarak Diogenes Laertios'un aktardığı bir efsane dolaşır; buna göre, Platon bir Mısır seyahatinde Pythagoras ve öğrencisi Philolaos'un gizli yazılarını bir servet dökerek satın almış ve *Timaios*'ta kullanmıştır.

Dünya Demiurgos'un bir "modeline" göre yaratılmıştır. Bu model kendinde yaşar, ebedi bir idealar dünyasıdır ve kesinlikle bir gelişme yoktur bu dünyada. Kopyası ise her zaman bir oluş halindedir ve asla bitmiş ve tamamlanmış değildir. Demiurgos her şeyin iyi olmasını istemiştir ve dünyayı en güzel ve en iyi dünya olarak biçimlendirmeyi amaçlamıştır. Dolayısıyla, dünya Tanrı'nın yardımıyla doğmuştur.

Bu dünya ruhu olan bir canlıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, Demiurgos ona sahip olabilmek için Aynı olanı ve Ötekini karıştırmış ve üçüncü bir töz elde etmiştir; bu üç tözü karıştırdıktan sonra dünyanın Ruhunu Pythagorasçı geometrik bir diziye göre paylaştırmıştır. Dünyanın bu ruhu dünyanın merkezine yerleşmiştir, bütün bedene ve hatta bedenin de ötesine yerleşmiştir (34 *b*).

6) Felsefi mit problemi konusunda bkz. P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, Paris, 1960, c. II, s. 153 ve devamı.

Ve Tanrı dört tür canlı yaratmıştır; göksel tanrılar türü: bunlar ateşten oluşmuştur, biçimleri yuvarlaktır ve Aynı olanın kuralına göre ilerlerler; bu gerçek tanrıların yanında Homeros ve Hesiodos'un efsane tanrıları bulunur; kuşlar havada dolaşan kanatlı türü oluştururlar; yeryüzündeki tür yürüyen türdür.

İnsan bu son tür içinde yer alır. Ruhu Bütünün Ruhunun bir parçasıdır. Ruhlar zamanın enstrümanları arasına serpilmiştir. Ve her biri kendine uygun bir enstrüman içindedir. İçinde bulunduğu beden dört unsurun karışımıdır: su, hava, toprak, ateş.

Ama Platon sonsuz paradigma ve kopyasının yanına üçüncü bir tür koyar: "toplanma yeri", "hazne", "ana", "kap", "gereç" (48 *e* ve devamı). Bu kavram oldukça bulanıktır ve yorumcular tarafından oldukça farklı açıklanmıştır.[7] Bununla birlikte, çoğu bir "kapsam" olarak yorumlamıştır onu ve gerçekten de Platon'un "gereç" olarak yorumladığı şey budur. Gene de, Platon'un bu kavramını anlayabilmek için kapsamın Descartes'tan bu yana geometrik anlamda ifade edebilecekleri şeylerden arındırmamız gerekir kendimizi. Platon'un sözünü ettiği kapsam, sonuç olarak, nesnelerin "içinde" birbirlerinden ayrıldıkları şeydir. Bu gereç ve kapsamda *dağılma* ve *ayrılma* düşüncesi de vardır. Platon'da bu kavram aynı zamanda bir yer belirleme, bölünme ve kırılma ifade eder; bu kavramlar zamanın içinde atıldığından sonsuz modelinden kesin biçimde kopmuş dünyanın oluşumu içinde yer alırlar.

7) *Timaios*'un anlaşılması bağlamında dört temel yapıttan söz etmekle yetinelim: Proclus, *Commentaires sur le Timée*, Fr. çev.: A.-J. Festugière, 4 cilt, Paris, 1966-1968. A.-E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*. J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*. Th.-H. Martin, *Etudes sur le Timée de Platon*, 2 cilt, Paris, 1841; yeni basım New York, 1976.

Zaman Platon'a göre sonsuzluğun hareketli imgesidir, kendi kendine yeten bir gerçeklik değildir. Gerçek kendinde gerçeklik sadece dünyanın yaratıldığı model olan bu paradigmaya ait olan sonsuzluktur. Sonsuzluk doğmayan ve kaybolmayan ideaların varlık biçimidir, bu nedenle "*vardır* ifadesi sadece sonsuz töz için kullanılabilir. Buna karşılık, *vardı, olacak* ifadelerini doğan ve Zaman içinde gelişen unsurlar için kullanmak daha uygundur. Çünkü bunlar değişimlerden başka bir şey değildir; ama her zaman hareketsiz ve değişmez olan ne daha yaşlı ne daha gençtir, Zaman'la ve zaman zaman olmamıştır, yaşanan zaman içinde oluşmaz ve gelecekte de oluşmayacaktır. Tersine, böyle bir gerçeklik duyulur düzende hareket eden unsurlar bağlamında hareketin gerekirdiği hiçbir olguyu içermez ama bu olgular Zamanın değişmeleriyle gelen olgulardır ve zaman sonsuzluğu taklit eder ve Sayıya göre bir daire çizer". (38 *a*) Zaman ve hareket oluşma ve bozulma alanlarıdır, dünyanın şeylerine karakterlerini bunlar verir ve bu karakter onları sadece varlığa ait olan süreklilik ve durağanlıktan mahrum eder.

2. Dünyanın yapısı. – *Phaidon*'un sonunda (107 *d* ve devamı) ruhların kaderinin coğrafi miti yer alır; bu mitte kozmolojik veriler, erekçi bir evren anlayışı ve kötülerin günahlarının cesasını çekeceklerini, iyilerin ödüllendirileceklerini söyleyen ve böylece ruhun bedenin ölümünden sonra da yaşayacağını belirten ahlakın gereklilikleri bir araya gelmiştir.[8]

8) Bkz. G. Rodier, Les preuves de l'immortalité de l'âme dans le "Phédon", *Etudes de philosophie grecque*. J. Moreau, L'argument ontologique dans le "Phédon" *Revue philosophique*, 1947. M. Gueroult, La méditation de l'âme sur l'Ame dans le "Phédon" *Revue de métaphysique*, 1936.

Platon'a göre, içinde yaşadığımız dünya bütün dünya değildir. Üç özekdeş dünya vardır; bunlardan biri yaşadığımız dünyanın üstünde, öbürü altındadır. Üstteki dünya arı dünyadır, cennettir. Biz onu göremeyiz çünkü çöküntülerinden birinde yaşarız; bu anlamda, denizin dibinde olan ve denizin dibini gökyüzüne göre yeryüzü ve deniz gibi algılayan bir insanın konumundayızdır. Bu arı dünya, ona üstünden bakan biri için on iki renkli bir top gibidir, burada gök cisimleri havada değil esir içinde hareket ederler; her şeyin daha güzel olduğu bu dünyada insanlar hastalık nedir bilmezler ve kendilerine gelecekten haber veren tanrılarla yüz yüze konuşurlar. Bizim dünyamız bu üst dünyanın çöküntüsünden başka bir şey değildir, soluduğumuz hava esirin terk ettiği bir çöküntüden başka bir şey değildir. Hastalık ve bozulma, çürüme eksik olmaz bu dünyada.

Alt dünya görünmeyenin alanıdır, bizim göremediğimiz ırmaklar oraya dalarlar; tüm iç uçurumlar Tartaros'a gider. Bu alt dünya kefaret dünyasıdır, Hades'in yeridir, ölüler burada yargılanırlar ama sadece ceza çekecek olanlar kalır orada. Ölenler dört kategoriye ayrılır. En dürüst olanlar, filozoflar, tanrıların yanında sonsuz ve mutlu bir yaşam sürerler. Dürüst olanlar ve olmayanlar Akheron'a ve Akherusias Gölü'ne giderler, günahlarının cezasını çekerler, iyiliklerinin ödülünü alırlar ve günahlarına göre cezalarını kısa ya da uzun bir süre çektikten sonra yeniden kuşaklar çevrimine atılırlar. Öfkelerine gem vuramayarak cinayet işleyenler yakıcı alevlerden oluşan birer ırmak olan Pyriphlegethon ve Kokyte'ye giderler; Akherusias Gölü'ndeki kurbanlarından özür dilerler. Bağışlanırlarsa cezaları biter, aski takdirde Tartaros'a atılırlar. Bağışlanması mümkün olmayan bir

suç işleyenler de Tartaros'a atılırlar ve bir daha çıkamazlar oradan.

3. "Düzen, örgütlenme" miti (268 *d* ve devamı; bkz. *Yasalar*, IV, 713 *a*). – Bir kozmik temaya göre ve bir de antropolojik temaya göre örgütlenme söz konusudur ve Platon bir çocuk oyunu gibi takdim eder bunu bize. Tanrı dünyayı kimi zaman doğrudan bir çevrime göre yönlendirir, kimi zaman özgür bırakır ve o zaman dünya kendi çevresinde ama ters yönde hareket eder. Tanrı tekrar müdahale eder duruma, sonra dünyayı gene kendi başına bırakır ve bu böyle sürüp gider. P.-M. Schuhl bu mekanizmayı çok açık seçik biçimde örneklemiştir:[9] sözgelimi, bir ipin ucunda sallanan bir alet alalım, bu alet çok dar bir alana otursun ve saat yönünde çevirelim bu aleti, ip kendi kendine sarılır, aleti serbest bırakırsak ip çözülür ve akrep ve yelkovanın tersi yönde hareket eder.

Bu kozmik temaya, belki de, biri Çokluktan Tekliğe doğru giden ve Dostluğun egemen olduğu, öbürü Teklikten Çokluğa doğru giden ve nefretin egemen olduğu iki zıt hareketten söz eden Empedokles esinli insanların çifte kökeniyle ilgili antropolojik tema eklenir. Tanrı dünyayı döndürdüğünde bu dünya doğru yönde yol alır, yani nesneler ölümden yaşama doğru, bir gençleşmeye doğru giderler, yaşlılar gençleşir ve baharlarına dönerler ve insanlar topraktan doğarlar. Kronos çağı olan bu dönemde insanlar kendilerini yaşama teslim etmekten başka bir şey yapmıyorlardı, çünkü onları Tanrı besliyor ve yönlendiriyordu (271 *e*). Topraktan

9) P.-M. Schuhl, *La fabulation platonicienne*, Paris, 1947, 89 ve devamı.

doğan bu tür kaybolduğunda ve yeniden tohum olduğunda evrenin yöneticisi özgür bıraktı onu ve Kronos döneminden sonra bildiğimiz ve her şeyin ters yönde, gençlikten yaşlılığa doğru gittiği Zeus dönemi geldi. Acı dönemidir bu dönem, insan çalışmak ve gerilemiş bir doğaya egemen olmak zorundadır; ama Tanrılar insanlara acırlar ve onlara ateşi, tekniği ve tohumu verirler.[10]

4. Atlantis miti (*Timaios*, 20 *d* ve *Kritias*, 108 *d*). – Her şeyden önce şunu söyleyelim ki, Platon'un Atlantis mitini gerçek bir mit ya da tarihsel bir epizod yaptığını söylemek zordur; söylenebilecek olan, Atlantis temasının Platon'da özellikle coğrafi bir anlama sahip olduğudur. Tanrılar dünyayı paylaştıklarında Adalet tanrıçası Dike onlardan her birine istediği yeri verdi. O zaman, tanrılar insanları çobanların ya da rehberlerin yaptıkları gibi yönlendirdiler. Hephaistos ve Athena Atina'nın kaderini belirlediler. Ve *Kritias*'ta Solon'a hitap eden Mısırlı rahip ona Atina'nın Sais'ten daha eski olduğunu ve eskiden Atinalıların tanrılar tarafından yönlendirilen çocuklar gibi bilgelikte öteki tüm insanlardan üstün olduklarını söyler (*Timaios*, 24 *d*, *Kritias*, 112 *e*). Ama coğrafi felaketler ortaya çıkar ve dünyayı parçalar bu felaketler, insanlar artık tanrı tarafından yönlendirilmezler, anayurtlarını ve anısını yitirmiş sürgünler gibi yaşarlar. Oysa, eskiden Akropolis, Pnyx, Lykabetta Atina'ya bakan üç yükselti değildi; tek bir parçadan oluşuyorlardı ve hatta yaz ve kış bir kaynağın fışkırdığı bir toprak parçasıydı burası. Bugün bu düzlük çöktü, kaynak kurudu, geriye anında

10) Bkz. *Protagoras*'ta Prometheus ve Epimetheus miti.

toprağın altında kalan birkaç su sızıntısı kaldı. Yunanistan'a gelince, bu ülke, onu "hastalığın zayıflattığı bir bedenin iskeletine" benzeten, küçük adalardan oluşan bir bütün değil artık (Kritias, 111 *b*).

İnsanların eski vatanlarının anısını bile yitiren bu Atinalılara benzedikleri söylenebilir; Sokratik doğurtma yönteminin amacı bu insanlara, onları yitirdikleri anavatanlarına götürecek yolu buldurmak olacaktır. Bu nedenle, Platon'a göre, öğrenmek hatırlamaktır: her bilgi bir hatırlamadır.

III. – Ruhun mitleri

1. Ruhun kökeni. – Daha önce gördüğümüz gibi, ruhlar, Demiurgos'un dünyaya getirdiği Bütün'ün Ruhu'nun paylaştırılmasından doğmuştur (*Timaios*, 41 *d*). Ruh neredeyse tanrısal bir şeydir ve biz insan olmadan önce de vardı (*Phaidon*, 95 *c*), bu nedenle, insanın bir "göksel bitki" olduğunu söyleyebiliriz (*Timaios*, 90 *a*).

2. Günah. – Platon'a göre ruhu tanımlamak çok zordur ama bir imgesini vermek mümkündür (*Phaidros*, 246 a). Ruhlar bir arabaya koşulmuş kanatlı hayvanlardır ve arabacı atları yönetir. Kutsal ruhların atları güçlü ve itaatkârdır; insan ruhlarının kanatlı hayvanları ise iki attan oluşur, bunlardan biri iyi ve itaatkâr, öbürü isyankârdır, bu nedenle bu koşum hayvanlarını yönetmek zordur. Ölümsüz ruhlar Zeus kafilesini izlerler ve "gökyüzü dışındaki gerçeklikleri" izlerler, gerçek bilgi mirası buradadır; "sonuç olarak, kavrayış ve arı bilgiden beslenen bir tanrı düşüncesi

ve aynı şekilde kendisine uygun besini alma kaygısı içindeki her ruhun düşüncesi belli bir süre sonra gerçekliği kavradığında rahatlık ve mutlulukla tanışır ve gerçek gerçeklikleri düşünmek onun için kendi çevresinde dönen hareket aynı noktaya götürünceye kadar iyi ve yararlı bir besindir. Oysa, bu dönüşü tamamlarken, gözlerinin önünde, kendi içinde Adalet, Bilgelik vardır; gözlerinin önünde hareketin bağlı olmadığı ve de ilintili olduğu ve sürdüğümüz yaşamda varlıkların adını verdiğimiz objelerin farklılığıyla farklılaşmayan ama gerçek anlamda bir gerçeklik olan şeyle ilintili bir bilgi vardır". (247 *d-e*)

Öteki ruhlar kafile halindeki tanrıların ruhlarını izlemeye çalışırlar ama kendilerine pek itaat etmeyen atlar yüzünden rahatsız olurlar, sıkılırlar, öyle ki, müthiş bir çalkantı içine düşerler, yorgunluğa teslim olurlar ve gerçekliği düşünmeye başlamadan uzaklaşırlar; dolayısıyla, besinleri sadece düşünce olur (248 *b*). Gerçek gerçeklikleri göremeyen ruhlar ağırlaşınca kanatlarını yitirirler ve dünyaya, bir insanın bedenine düşerler.

Dolayısıyla, bilgi teorisinin anlamını kavrarız ve bunun örneği de bu mittir, çünkü fikirler teorisi ve Sokratik doğurtma yöntemiyle ilişkilidir: insan zihni birçok duyumdan düzenlenmesi bir düşünce etkinliği olan tekliğe doğru giderek *idea* denen şeye göre etkin olmalıdır. Oysa, bu eylem, ruhumuzun bir tanrının gezintisine katıldığında, mevcut yaşamımızda gerçeklik atfettiğimiz her şeye yukarıdan baktığında ve gerçekten gerçek olan şeye doğru baktığında eskiden görmüş olduğu objeleri hatırlamakla ilgilidir (249 *b-c*). Böylece, Platonvari mitlerin ruh üstündeki etkisi belirlenmiş olur; bu mitlerin sadece antropolojik, eskatolojik ve etik

bir anlamı yokur, aynı zamanda bir metafiziğe, hatta teolojiye entegre olan bilgi teorisiyle ilgili bir anlamı da vardır.

3. Ruhun özü. – Gördüğümüz gibi, *Phaidros*'ta ruh bir arabacısı ve iki atı olan kanatlı koşum hayvanlarına benzetilmiştir. Buna ve günah anlatısına çok benzeyen bir bölümde bu koşumla ilgili kesin bilgiler buluruz. Atlardan biri (bkz. 253 *d* ve devamı) siyah gözlü, beyaz bir at, güzel ve güçlü, temkinli ve ılımlıdır, düşüncelidir, gerçekten yürütmek için vurmak gerekmez bu hayvana, yüreklendirici bir söz yeterlidir. Buna karşılık, öteki at siyah ve gözleri gri, kötü bir hayvandır, ölçüsüz ve kibirlidir; arabacı onu yönetebilmek için kırbaçlamak ve dürtmek zorundadır. Dolayısıyla, insan ruhu hem kendisini denge, ölçü ve gerçeklik yoluna doğru götüren beyaz at hem de adaletsizlik ve düzensizlik kaynağı insan tutkularının simgesi asi at tarafından çekiliyordur.

Dolayısıyla, insan ruhu basit değildir, insanın karmaşıklığının işaretini taşır. Platon'un öteki iki metninde de (*Timaios*, 69 c ve Devlet, 436 *a*) aynı özellikleri buluruz; bu metinlerde insan ruhu üç bölümden oluşur: ilk iki bölüm ölümlüdür ve sadece üçüncü bölüm ölümsüzdür.

Ruhun birinci bölümü dünya zevklerine düşkünlüktür; aşağı zevkler ona bağlıdır: açlık, susuzluk, cinsel arzu; merkezi göbeğin alt kısmıdır ve ilkesi düşüncesizlik ve arzudur. Erdemi ölçüdür.

Kalp ölümlü ruhun ikinci bölümüdür, tutkular ondan doğar; merkezi diyaframdır, ilkesi öfke ve erdemi cesarettir. Bu öfke arzuları bastırdığında aklın müttefiki olabilir; bu bağlamda, Platon, kendisinde işkence edilenlerin cesetle-

rini görme arzusu hisseden, bu harekete karşı mücadele eden, sonunda teslim olan ve kendi gözlerine lanetler yağdırarak ölülere doğru koşan Leontios kişiliğini örnek gösterir: "Bakın, bedbahtlar, bu güzel manzaranın keyfini çıkarın." (440 *a*)

Düşünce ruhun ölümsüz olan tek bölümüdür, merkezi kafadır, ilkesi akıl ve erdemi ihtiyattır.

Bireyde ruhun üç bölümünden her birinin doğru rol oynamasını sağlayan adalettir.

Bu üç bölümlü ruhun içeriği sadece psikolojik ve etik değildir, Platon'un siyasal fikirlerini incelerken göreceğimiz gibi, sosyolojik bir içeriği de vardır; gerçekten de, "bireyin ruhunda devlette olduğu gibi aynı sayıda aynı bölüm vardır (*Devlet*, IV, 441 c). Platon'a göre, ideal sitede ruhun üç bölümüne denk düşen üç sınıf yurttaş bulunmalıdır ve bireyde adaletin bu bölümlerden her birine bir rol vermesi gibi sosyal adalet de sitenin üç sınıfının kendi yerlerinde kalmasını ve bunlardan hiçbirinin ötekilerin işlevlerine karışmamasını sağlar.

4. Eskatoloji. – *Phaidon*'da eskatolojik bir mit görmüştük ve bunu kozmos mitleriyle özdeşleştirmiştik, çünkü ruhların yargılandığı yeraltı bölgelerindeki bir topolojiyle tamamlanan üç dünyanın tanımına bağlıydı. Platon'un yapıtlarında başka eskatolojik mitler de vardır; 'mysterion'lara ve Pythagorasçılara özgü bütün ruhgöçü temaları yeniden buluşurlar burada ama bu mitlerin ahlaksal-dinsel anlamlarının ötesinde bilgi kuramına özgü anlamlar da taşırlar.[11]

11) Bu sorunla ilgili olarak bkz. Erwin Rohde, *Psyche*.

a) *Gorgias'ta cehennemler miti* (523 *a ve devamı*): Kronos döneminde ve Zeus döneminin başlangıcında canlıları ölmeden önce canlılar yargılıyorlardı ve bunlar ölecekleri gün kararlarını açıklıyorlardı. Ama doğru ve yerinde kararlar verilmiyordu ve Fortunatae Adaları orada bulunmaması gereken insanlarla doluydu. O zaman, Zeus yöntemi değiştirmeye karar verdi; önce insanların ölecekleri zamanı bilmelerini engelledi, ayrıca, bu insanlar gösterişli kıyafetleri ve gösterişli cenaze törenleriyle yargıçları etkilememeleri için çıplak olarak ve öldükten sonra yargılandılar; nihayet, yargılayanlar insanların kendileri değil, çıplak ve ölü yargıçlar oldu: Minos, Aiakos, Radamanthys. Bu biçimde yargılanan ruhlar daha iyi olmaları için ya da iflah olmaz kişilerse başkalarına örnek olması için cezalandırılırlar. Dolayısıyla, Sokrates bu mitten yararlanarak en güçlü olanın yasasının en iyi yasa olduğunu ve haksızlığa uğramaktansa haksızlık yapmanın her zaman daha iyi olduğunu söyleyen Kallikles'in tavrını eleştirir: "Kallikles, ben kendi payıma bu anlatılanlara inanıyorum ve yargıcın karşısına olabildiğince temiz bir ruhla çıkmaya çalışıyorum. Çoğu insanın önemsediği şerefi önemsemiyorum, gerçeği arayarak yaşamda ve ölme vakti gelip çattığında da ölümde kendimi olabildiğince mükemmel bir insan yapmaya çalışıyorum." (526 *d-e*) Dolayısıyla, *Gorgias*'tan çıkardığımız sonuç şudur: "Haksızlığa uğramaktan çok haksızlık yapmaktan kaçınmaya olabildiğince dikkat etmek gerekir." (527 *b*)

b) *Pamphylialı Er miti: Devlet*'in X. kitabında, Platon, yaşam türlerinin seçimi üstüne bir mit anlatır bize: *Phaidros* (248 *c*) ve *Phaidon* (80 *e*) gibi ruhgöçü temasını yineleyen bir mittir bu; ama burada özgürlük problemi ele alınır ve

bugün çok sık tartışılan öz ve varoluş arasındaki ilişkiler sorunu düşüncesini neyin beslediği görülebilir.

Er savaş meydanında öldürülür ama gömülmek üzereyken hayata döner ve arkadaşlarına bedeninden çıkan ruhunun öteki dünyayı görebildiğini anlatır. Ölümden sonra yargıçlar dürüst kimselerin ruhlarını gökyüzüne doğru götüren bir yola doğru yönlendirirler, suçluların ruhlarını ise aşağı doğru inen bir yola sokarlar; her suç on kez cezalandırılır ve her ceza yüzyıl sürer. Platon evrenin oldukça karmaşık bir betimlemesini yaptıktan sonra[12] yaşam türleri tercihinin nasıl gerçekleştiğini anlatır. Bir rahip her ruha bir sıra numarası verir ve ruh bu numaraya göre, bir gelecek yaşama yönelik olarak kendisine önerilecek olabildiğince çok sayıda yaşam arasından bir seçim yapabilecektir; ama onlar bu seçimi yapmadan koruma altına alır yaşamları ve sorumluluklarının karşısına koyar: "Geçici ruhlar, yeni bir yaşama başlayacaksınız ve ölüm koşullarında yeniden doğacaksınız. Sizin yerinize kura çekecek olan bir ruh değildir, ruhunuzu siz kendiniz seçeceksiniz. Önce kaderin seçeceği ilk kişi seçecek yaşamını ve bu yaşamla gerekliliğe bağlanacak. Erdem konusunda kesinlikle hoca yoktur; herkes onurlandırması ve ihmal etmesi ölçüsünde payını alacaktır erdemden. Herkes kendi tercihinden sorumludur, tanrısallık konu dışındadır. [...] Son gelen bile doğru bir seçim yaparsa ve iyi yaşamaya çalışırsa uygun ve iyi koşullardan yararlanabilir. Birinci seçimini dikkatli yapsın ve sonuncu cesaretini yitirmesin." Ve rahip ruhların önüne her çeşit yaşam paketi atar: hayvan

12) 615 *b* ve devamı. Bu bölümle ilgili olarak bkz. A. Rivaud, *Revue d'histoire de la philosophie* (Ocak-Mart 1928) içinde ve L. Robin, *Platon*, s. 203 ve devamı.

yaşamları, zorba yaşamları, ünlülerin yaşamları, karanlık insanların yaşamları, atlet yaşamları vb. Ama, yazık ki, ruhların çoğunun seçimlerine sadece daha önceki yaşamlarının alışkanlıkları damgasını vurur. Seçimini yapan ilk ruh bir zorba yaşamına atılır hemen; tedbirsizlik ve açgözlülüğüne yenik düşer, "payına düşen bu yaşamın onu kendi çocuklarını yeme ve başka iğrençlikler yapma noktasına götüreceğini göremez; ama durumu serinkanlılıkla gözden geçirdiğinde göğsünü yumruklamaya ve böyle bir seçim yapmasından dolayı kendini lanetlemeye başlar, rahibin uyarılarını hatırlamaz; çünkü felaketleri dolayısıyla kendini suçlayacağına talihi, şeytanları, her şeyi suçlar". (619 c) Seçimi yapacak son ruh olan Ulysses geçmiş deneyimleri dolayısıyla tutkularını dindirmiştir, bir köşede sürünüp duran, kimsenin yüzüne bakmadığı mütevazı bir yaşamı seçer.

Bütün ruhlar yeni yaşamlarını seçtiklerinde Cehennem tanrıçası Lakhesis kadere, ölüme doğru götürür onları; her ruhun seçtiği kader kendilerine teslim edilir ve Klotho'nun iği tarafından yönlendirilir, daha sonra bu kader geri dönülmez bir kararın alınması amacıyla Atropos'un iplik yumaklarına doğru götürür onları. Ruhlar nihayet Lethe düzlüğüne doğru götürürler, ırmak suyundan içmeleri istenir, böylece geçmiş yaşamlarını unuturlar, yeryüzüne çıkarlar ve yeni yaşamlarına doğarlar.

Platon tüm bu mit boyunca herkesin yaşamını özgürce seçtiği düşüncesi üstünde durur; ama insan bir yaşam seçerken bir paket seçer, dolayısıyla, kaderinin seçiminden sorumludur ve bu seçim dolayısıyla ortaya çıkabilecek mutsuz olaylar dolayısıyla tanrıları suçlaması doğru olmaz. Esas ama aynı zamanda zor olan, seçimden sonra, yani çok geç olma-

dan değil, öngörememe hafifliği yüzünden birtakım sonuçlarla yüz yüze gelmeden önce düşünebilmektir.

c) *Phaidon ve ruhgöçü* (80 *e*): Orpheusçu-Pythagorasçı bir gelenek esinlemiştir bu miti büyük olasılıkla. Saf ruhlar öldükten sonra zamanlarının geri kalan bölümünü tanrılarla birlikte geçirirler; ama saf olmayan ruhlar, gerekliliklerinin kölesi olarak yaşamını paylaştıkları bedenle ağırlaşırlar, arzularına uygun biçimde yeniden canlanacakları bir beden buluncaya kadar başıboş dolaşırlar. Böylece, açgözlülerin, içkicilerin ve hayasızların ruhları bir eşeğin bedeninde yeniden doğarlar; hırsızların ve zorbaların ruhları kurtların, şahinlerin ve çaylakların bedenlerinde can bulurlar. Erdemleri sosyal ve uygarlık yaşamında etkin olan, adaletli ve hoşgörülü ruhlar arı, yabanarısı ya da karınca gibi hayvan türlerine doğru göç edeceklerdir.

Filozofun ruhu felsefe aracılığıyla bedenden "kurtarılır": "ruhlarının felsefe tarafından ele alındığında tamamen bir bedene zincirlendiği ve yapıştığı bilim dostları tarafından çok iyi bilinir; beden ruh için bir tür çittir ve gerçekleri kendi olanakları ve kendisi aracılığıyla düşüneceğine bu çitin arkasından düşünmek zorunda kalır; sonunda, mutlak bir cehalet içinde kalır. Ve bu çitin en güzel tarafı, felsefenin onun bilincinde olmasıdır, arzunun eseridir o ve kendisini zincirleriyle en fazla bağlamak isteyen de insanın kendisidir belki! Ve ben diyorum ki, bilim dostlarının da bildikleri gibi, koşulları bilinen ruh ele alındığında felsefe ona gerekli gerekçeleri tatlılıkla anlatır; onları özgürlüklerine kavuşturmaya çalışır, gözler aracılığıyla yapılan bir incelemenin ne gibi yanılmalarla dolu olduğunu, gene kulaklar ve öteki duyular aracılığıyla gerçekleştirilen incelemelerin ne gibi yanıl-

samalarla dolup taştığını bildirir ruhlara; ve bunlardan kurtulmaları gerektiğine, kendilerini geri çekerek, hiç değilse gerekli durumda yararlanmaları gerektiğine inandırır onları; nihayet, kendilerinde yoğunlaşmaları, kendilerine dönmeleri, sadece kendilerine inanmaları gerektiğini tavsiye eder onlara". (82 *d* ve devamı)

d) *Menon ve hatırlama*: Platon'un farklı mitlerinin yöneldiği nokta belki en açık seçik biçimde bu metinde (ve *Phaidros*'ta, 249 c) görülür. Burada geliştirilen hatırlama teorisi gerçekten de ahlaksal-dinsel bir eskatoloji ve sonuçta *logos*un bizde eski bir bilginin hatırlanabilmesi olanağını veren tartışılmaz gücünü ortaya çıkaran bir bilgi teorisiyle birlikte bir ruhgöçü düşüncesi içerir.

Menon'da erdem problemi ortaya atılır. Erdemin öğrenilebilip öğrenilemeyeceği sorusuna Sokrates erdemin ne olduğunu bilen birine bile rastlamadığı yanıtını vermiştir; Menon'un kendisine önerdiği iki erdem tanımını eleştirir ve iki muhatap sonuç olarak şu noktaya varırlar:

> Menon: Ama, Sokrates, ne olduğunu kesinlikle bilmediğin bir şeyi nasıl arayacaksın, nasıl bir çaba harcayacaksın bunun için? Bu kadar bilinmeyen şey içinde hangi özel noktadan başlayacaksın araştırmana? Farz edelim ki, bir rastlantıyla doğru olanı buldun, bu doğrunun ne olduğunu bilmediğine göre nasıl tanıyacaksın onu?
>
> Sokrates: Ne demek istediğini anlıyorum, Menon. Ne kadar güzel bir sofistik tartışma konusu buldun bize. Bu teoriye göre ne bilinen bir şeyi ne de bilinmeyen bir şeyi arayabiliriz: bilinen bir şeyi arayamayız çünkü bildiğimize göre aramamıza gerek yoktur; bilmediğimiz bir şeyi de arayamayız çünkü neyi arayacağımızı bilmiyoruz. (80 *d-e*)

Ama Sokrates bu sofizmi reddeder ve Pindaros'un bir bölümünü alıntıladığı rahipler, rahibeler ve şairler tarafından aktarılan bir geleneğe göre insan ruhu ölümsüzdür ve çeşitli yaşamlarda sürekli yeniden doğar; öyle ki, "yeryüzünde ve Hades'te her şeyi incelediğinden her şeyi öğrenmiş olur kaçınılmaz biçimde. Dolayısıyla, erdem ve başka şeylerle ilgili olarak daha önce öğrenmiş olduğu şeyleri hatırlamasında şaşılacak bir şey yoktur. Doğa tümüyle homojen olduğundan ve ruh her şeyi öğrendiğinden hatırlanan tek bir şeyin (insanların bilgi dedikleri şeydir bu) ona her şeyi yeniden buldurmasına engel olabilecek bir şey yoktur, araştırmada cesur ve inatçı olunduğu takdirde mümkündür bu; çünkü araştırma ve bilgi sadece hatırlamadır (81 *d-e*).

Menon kuşkularını dağıtamayıp bir kanıt isteyince Sokrates bir köle çağırır ve iki ayaklık bir kareden çifte bir kare çizmesini ister; köle karenin sadece bir kenarının iki katına çıkarılacağını ve bir kenarı dört ayaklık bir kare elde edilebileceği cevabını verir. Sokrates çizer şekli ve köle bu karenin yüzölçümünün birincinin iki katı değil, dört katı olduğunu görür. Dolayısıyla, dört ayaklık kenar çok uzundur ve iki ayaklık kenar da doğal olarak çok kısadır; o zaman, köle üç ayaklık bir kenarın uygun düşeceğini söyler. Sokrates şekli çizer ve köle sekiz ayak karelik bir kare elde edildiğini görür. Sokrates ilk kareye ve onun dört kat büyüklüğündeki kareye döner ve bir açıdan ötekine dört kareyi kesen bir çizgi çizer; köle her çizginin kareyi iki eşit parçaya ayırdığını ve çizilen yeni karede bu parçalardan dört tane bulunduğunu görür. Ve sonuçta aradığımız kareyi buluruz. Dolayısıyla, köle bir geometri teoremi bulmuştur; bu teoreme göre, belli bir karenin iki katı olan kare bu karenin köşegeni üstünde oluşturul-

muş bir karedir. Sonuç olarak Sokrates köleye bir geometri teoremi öğretmemiş, onu diyalog yoluyla hatırlatmıştır.

Dolayısıyla, erdemin öğrenilmeyeceğini ve tanrıların bir bağışı olduğunu söyleyebiliriz. Felsefenin amacı bizde bu tanrısal bağışı yeniden bulmamıza olanak verecek bir hatırlama etkinliğini canlandırmaktır. Bu nedenle, Sokrates torpilbalığına benzer, bu balık kendisine dokunanları uyuşturur; Sokrates de filozofların ortaya attıkları bütün problemlere hemen bir cevap getirdiklerini sananları konuşmalarıyla uyuşturur (*Menon*, 80 *a*); öte yandan, Sokrates atsineğine benzer; gün boyunca Atinalıları uyandırır, onlara öğütler verir ve onların entelektüel bir tembellik içinde uyumalarını engellemek ister (bkz. *Sokrates'in Savunması*, 30 *e*). Sokrates, bu unutulmuş bilginin hatırlatılması sanatını annesi ebe Phainerete'nin mesleğine benzetir. Bu sanat, insanlarda bulunan gerçeğin özlerini doğurtmaktır, insanlar bu gerçeği unutmamışlardır, onu hatırlamayı unuturlar.

IV. – İnsanın mitleri

Epimetheus ve Prometheus mitine dönmeyeceğiz (*Protagoras*, 320 c) çünkü bu mit Sokrates'e karşı çıkanlardan birinin argümanıdır.

1. İlkel erdişi miti (*Şölen*, 189 *d*). – Bu mit C. G. Jung vokabüleri ve düşünce terminolojisi bağlamında kolektif bilinçaltının en yaygın ve en anlamlı "arketip"lerinden biridir. Gerçekten de, böyle bir mit neredeyse dünyanın tüm mitolojilerinde vardır; Batı felsefesi literatüründe Jacob

Böhme, Paracelsius, Franz von Baader, Schelling, Louis-Claude de Saint-Martin'de görürüz bu miti. *Şölen*'de davetlilerin her biri gibi aşk, doğuşu ve özü konusunda bir konuşma yapan Aristophanes tarafından anlatılır. Bilindiği gibi, Aristophanes *Bulutlar*'da Sokrates'i gülünçleştirmiştir ve Platon'un hocasına yapılan tüm hakaretlerden o sorumlu tutulmuştur; bu hakaretler kendisini ihbar edenler tarafından tekrarlanmış ve Sokrates'in ölüme mahkûm edilmesine kadar gitmiştir. Dolayısıyla, Platon, Aristophanes'i dürüst olmayan biri ve bu korkunç cinayetten sorumlu gibi görüyordu; ve Platon'un *Şölen*'de birçok özellikleriyle gülünçleştirdiği Yunan komedi kahramanının açgözlülüğünün ve aşırı içki düşkünlüğünün nasıl altını çizmiş olduğunu görmek şaşırtıcı değildir. Aristophanes'in bütün anlatısı, büyük olasılıkla, üslubunun bir benzeğidir, her durumda, komedilerin eğlendiriciliğini hatırlatan bir üslup içinde gelişir. Ama bütün bunlara rağmen Aristophanes'in söylemi anlam doludur, çünkü, L. Robin'in belirttiği gibi, Platon "Aristophanes'in Sokrates'e karşı kör haksızlığını taklit etmeyi reddeder: katı tavrı içinde adaletli olmaya özen gösterir. Platon, Aristophanes'ten nefret eder, bununla birlikte, iki deha arasındaki yakınlığın da bilincindedir; Aristophanes'in sapkın ve kötü biri olduğunu düşünür ama onda kendisinin sahip olduğu o şaşırtıcı yeteneği hisseder: eğlendirici ifadeyle ciddi düşünceyi bağdaştırmak, son derece ince ya da heyecan verici bir şiiri, hiç kuşkusuz onun gibi komik bir coşkuya ama aynı zamanda da derin teorilere bağlamak".[13]

13) Belles Lettres'de (Paris, 1929, s. LIX) yayınlanan bu diyalogun çevirisinde *Şölen* üstüne notlar.

Bir zamanlar insan türü içinde çift cinsiyetli, hem erkek hem dişi olan, iki başlı, dört kollu ve dört bacaklı varlıklar vardı, bunlar çok güçlü ve çok kibirliydiler ve tanrılara saldırmak istediler. Tanrılar bunların saldırganlıklarını ve küstahlıklarını hoş göremezlerdi ve öldüremezlerdi onları, çünkü bunlar kendilerine adaklar adanan yüce varlıklardı. Zeus bunları ikiye bölerek zayıflatmaya karar verdi. Apollon'un da katıldığı operasyon gerçekleştirildi ve erdişiler ikiye bölündüler, sürekli gözlerinin önünde bulundurabildikleri göbekleri bu karakteristik teşrihin izidir. Şöyle diyor Aristophanes: "Yarısını arayan her beden kavuşuyordu ona; birbirlerine sarılan ve tek bir varlık olmak isteyen bu bedenler sonunda aşka teslim oluyorlardı ve genel olarak hiçbir şey yapamıyorlardı, çünkü biri olmadan öbürü hiçbir şey yapmak istemiyordu. O zaman, Zeus cinsel organları her varlığın bedeninin ön tarafına taşır – bu organlar daha önce bedenlerinin dış yüzündeydi; Zeus'un buradaki amacı türün devamını ya da arzuların doyurulmasını sağlayan çiftleşmeye olanak vermekti. Böylece, her birimiz başka bir varlığın "simgesi"yizdir (191 *d*), "dolayısıyla, aşk insanların kalbine çok eski dönemlerden beri kök salmıştır; özümüzü oluşturan aşktır, yarattığı tutku iki varlığı tek varlık haline getirir ve böylelikle insan doğasını tedavi eder (*a.g.y.*). Dolayısıyla, aşk, "biraz önce sözünü ettiğim, bizim özümüzle ve tek parçadan oluşmamızla izah edilebilir: ayrıca, aşk denilen şey bu birliği özlemek, ona sahip olmaya çalışmaktır." (192 *e*)

Böylece, insanlığın durumunda temel ve ilksel bir yara vardır ve insan bu yarayı aşkta ve aşk aracılığıyla iyileştirmeye çalışır; aşk *logos* gibi bir çabadır, temel bir ayrılığın yerine

bir birlik, bir zamanlar olmadığımız şeylerin birliğini getirme çabasıdır.

2. Eros'un doğuşu miti (*Şölen*, 201 *d*). – Aşk üstüne konuşma sırası Sokrates'e gelince, her durumda bir ergin, hatta bir rahibe gibi takdim edilen gerçek ya da efsanevi kahraman Mantinealı Diotima'yla yaptığı bir konuşmayı anlatır.[14] Sokrates'e Eros'un doğuşunu anlatır. Eros, Aphrodite'nin doğduğu gün doğmuştur: "Tanrılar şölen yapıyorlardı ve aralarında Bilgeliğin oğlu da vardı: Çare. Yemek sona erdiğinde, dilenmek amacıyla Yoksulluk gelir yanlarına çünkü çok büyük bir ziyafet verilmiştir ve kapının önünde durmaktadır Yoksulluk. Bunun üzerine, nektarla sarhoş olan (çünkü şarap yoktur daha o dönemde) Çare, Zeus'un bahçesine girer ve sarhoşluktan ağırlaştığı için uyur orada. Ve işte Yoksulluk, kendisi için hiçbir şeyin asla çare olamayacağını düşündüğünden Çare'nin kendisinden bir çocuk yapmaya karar verir. Yanına uzanır ve böylece Aşk'tan gebe kalır." (203 *b-c*)

Eros'la olan bu yakınlık onun özünü anlamamızı sağlar: "Çare ve Yoksulluk'un oğlu olarak Aşk'ın içinde bulunduğu durum budur. Özellikle hep yoksuldur; sıradan birinin gözünde zarafet ve güzellikten uzaktır; tersine, kabadır, pistir, çok yoksuldur, barınacak bir yeri yoktur, her zaman yerde, sert zeminde yatar, kapıların önünde ya da yollarda uyur. Buna karşılık, babasına benzediğinden iyi ve güzel olan her şeyi gözler; çünkü erkektir, önde gider, bütün gücüyle kasılır, gerilir, eşsiz bir avcıdır, sürekli kurnazlık düşünür, icat tut-

14) *Şölen* üstüne bkz. V. Brochard, Sur "Le Banquet" de Platon, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, s. 60 ve devamı. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1933. R. Godel, Socrate et Diotime, *Bulletin de l'Association G. Budé* içinde, 1954, no. 4.

kunudur ve çare bulmakta üstüne yoktur; yaşamı boyunca felsefe yapmaya çalışmıştır; mükemmel bir büyücü ve sofisttir. Şunu da söylemem gerekir ki, ne ölümsüz ne de ölümlüdür. Ama kimi zaman aynı gün içinde coşkulu ve canlı, kimi zaman ise ölüdür; sonra babasının karakteri sayesinde çareleri başarılı olunca gene canlanır. Bununla birlikte, bu çarelerin yararı parmaklarının arasından sürekli akıp gider; öyle ki, Aşk kesinlikle ne yoksulluk ne de bolluk içindedir." (203 *d-e*)

Dolayısıyla, Platon'un Aşk'la ilgili bütün düşünceleri sergilenebilir, aşktan hareketle idealar teorisini yeniden bulabileceğiz ve belki de aynı zamanda *logos*un anlamını ortaya çıkarabiliriz. Dolayısıyla, Aşk ne ölümlü bir varlıktır ne de ölümsüz bir varlıktır, bir aracıdır ya da yaygın deyişle bir "şeytan", bir cindir. Ölümlü ve ölümsüz arasında aracıdır, "insanlardan geleni tanrılara anlatmakla ve tanrılardan geleni de insanlara aktarmakla ve anlatmakla yükümlüdür". (202 *e*) İnsanın neredeyse en temel mutsuzluğunu oluşturan bu ilksel ayrılığı bitirme aracı olduğundan insanı kendisiyle ve yukarıdan gelen şeyle birleştirmeye çalışır, "böylece, Bütünü kendisine bağlayan bağ olur". (*a.g.y.*) Çünkü aşkın sevdiği şu ya da bu güzel varlık değildir, kesinlikle Güzelliğin kendisidir: "Şu ya da bu bedende bulunan Güzellik başka bir bedendeki Güzelliğin kızkardeşidir ve biçimde yatan güzelliğin izlenmesi gerektiğini düşünmek bütün bedenlerde bulunan güzelliği tek ve aynı güzellik gibi görmeme çılgınlığının doruğudur." (210 *b*) Dolayısıyla, aşk bizi güzel bedenlerin ve güzel ruhların sadece yansımaları olduğu Güzellik fikrine bağlar. Aşkın da içinde bulunan dölleme arzusuna gelince, o hepimizde bulunan ölümsüzlük arzusunun ifadesidir: "Ölümcül doğa kendi olanaklarına göre sürüp gitmek ve

ölümsüz olmak ister; oysa, bu amaca ulaşabilmesi için sahip olduğu tek olanak yaşam üretmektir, eskimiş bir varlığın yerine ondan farklı yeni bir varlık bırakmaktır sürekli olarak." (207 *d*) Dolayısıyla, ölümsüzlüğe göre dölleme neyse sonsuzluğa göre de zaman odur: hareketli bir imgesidir onun.

V. – Aşk ve "logos"[15]

Dolayısıyla, ölümlü ve ölümsüz, insanlar ve tanrılar arasında aracı olan aşk "bilginin ve cahilliğin ortasındadır". (203 *e*) Dolayısıyla, aşk filozoftur; gerçekten de, bir yandan "felsefeyle uğraşan tanrı yoktur" (204 *a*) ne de bilgilenmeye çalışan tanrı vardır, çünkü sahiptir bilgiye; öte yandan cahillerin de bilgilenmekle uğraşma gibi bir kaygıları yoktur, çünkü böyle bir şey arzu etmezler kesinlikle. "Bu koşullarda, Diotima, felsefeyle ilgilenenler, bilginler ve cahiller olmadığına göre kimlerdir?" "Açık olan şudur," diye karşılık verir Diotima, "şurada bir çocuk olsa görürdü bu gerçeği: iki tür arasındaki aracılardır ve aşk da bunlardan biridir." (204 *a-b*)

Dolayısıyla, aşk filozof olduğuna göre ve filozof da diyalektik denen o yüce bilime vâkıf olduğuna göre, öte yandan aşk ölümlüyü ölümsüze bağladığına göre ve *logos* da tanrılara ve insanlara bağladığına göre, diyebiliriz ki, Güzellik düşüncesini keşfettirerek bizi ölümsüzlüğe katmak isteyen aşkın bu birleştirici işlevi Sokratik diyalog muhataplarını ayıran mesafeleri kaldırmaya çalışan bu *logos*a yaklaşabilir ve onlar-

15) Bu temayla ilgili olarak bkz. A. Nygren, *Erôs et Agapé*, çev.: P. Jundt, Paris, 1962, c. I, s. 181.

da kendilerine bilgiyi geri verecek olan hatıraları canlandırabilir. Aşk insanı önünde bulunan bir ebediyete katmak isterken *logos* onu kendi üstünde bulunan ve payına düşen zamana, içine dalmış olduğu bir sonsuzluğa katmak ister.

Bu *logosta*, Sokrates'e göre bir erdem vardır ve bu o kadar yeri doldurulmaz bir erdemdir ki Sokrates hiçbir şey yazmamıştır bu konuda ve *Phaidros*'ta (274 *c* ve devamı) gizini sadece filozofun dilinin bildiği bu kavramı vermeyen ama kendi içinde sadece bir "alt-bellek" olan bir belleğe yardım yöntemi sunan yazıyı eleştirir. Böylece, *logos* sadece kullandığımız söylem değil, bizim dinlediğimiz söylemdir,[16] bizim aracılığımızla konuşan bir anlamda söylemdir, bu nedenle Eskiler Dodone'ye, kutsal meşenin söylemini dinlemeye gittiklerinde (*Phaidros*, 275 *b*) ya da Pythia'yı konuşturduklarında onun söylediklerine kulak verirlerdi. Zor şartlar içinde olduğunda kendisine almaması gereken kararları bildiren Sokrates'in iç "şeytan"ı insanın söyleminin aşkınlığının kişileşmesinden başka bir şey değildir.

Böylece, "tanrıların felsefe yapmaya ihtiyaçları yoktur" çünkü bilime sahiptir onlar, ama insanın felsefe yapmaya ihtiyacı vardır ve Sokrates insanı atsineği gibi sorularıyla taciz etmiştir. Uyguladığı doğurtma sanatı tanrıların kendisine bağışlamış olduğu bir yetenektir. *Theaitetos*'ta şöyle der: "Benim doğurtma sanatım ebelerin sanatının genel özelliklerini taşır. Farkı şudur ki, kadınları değil insanları kurtarır ve doğurma sırasında bedenleri değil ruhları gözetir kesinlikle. Ama benim uyguladığım sanatın en önemli ayrıcalığı bir

16) Heidegger'in dil konusunda *Düşünce Nedir* ve *Denemeler ve Konferanslar*'da söylediklerini aynı konuda Platon'un söyledikleriyle karşılaştırmak ilginçtir.

genç adamın doğurduğu düşüncenin boş ve yalan bir görünüş ya da yaşam ve gerçeğin meyvesi olup olmadığını kesinlikle deneyebilmesi ve ayırabilmesidir. Bilgelik içinde doğurmak kesinlikle benim gücümü aşar ve birçok insanın beni eleştirmelerinin, hatta bana çamur atmalarının nedeni başkalarına soru sorarken hiçbir konuda asla kişisel kanaatimi dile getirmememdir ve benim kendi bilgeliğimin boşluğudur ve gerçek mahkûmiyet budur. Gerçek neden şudur: başkalarının doğurmasına yardımcı olmak tanrının bana empoze ettiği bir zorunluktur; döllemek bana vermediği bir güçtür. Dolayısıyla, ben hiçbir biçimde ve düzeyde bilge değilim ve önümde buluş olabilecek hiçbir şey yoktur ve benim ruhun kendinden doğmuştur." (150 *b* ve devamı) Böylece, Sokrates'in soru sorduğu insanlar gerçeği kendi içlerinde bulmuşlardır, buna karşılık, Sokrates "onların kurtuluşlarının yaratıcıları tanrı ve benim" demiştir (150 *d*).

Bu nedenle, felsefe Platon'a göre şaşırmayla başlar: "Şaşırmak bütünüyle filozofa özgü bir şeydir. Felsefenin kesinlikle başka bir kökeni yoktur ve İris'i Thaumas'ın kızı yapan kimsenin soyaçekimle çok iyi anlaşan bir hali vardır." (155 *d*) Adı '*thaumazein*'den (şaşırmak) gelen Thaumas tanrıların habercisi İris'in babasıdır; böylece, şaşırma bir duygudur, bu duygu aracılığıyla, insanların alışkın oldukları kapalı dünya kendileri için onları değerlendiren ve birliğini oluşturmadıkları bir boyuta açılır,[17] dolayısıyla, *logos* konuşmacıya kendisinin açıldığı o açılmayı getirir.

17) Bkz. Heidegger'in *Qu'est-ce que la philosophie*'de (Fra. çev.: Kostas Axelos ve Jean Beaufret, Paris, 1957, s. 42 ve devamı) *Theaitetos*'taki bu bölümle ilgili yorumu.

İdealların öyküsünün irdelenmesi bağlamında oldukça ilginç olan, Atina'nın bir yüzyıl sonra, büyük olasılıkla gene bir ebenin ya da en azından doğum törenlerini yöneten bir kadının oğlu olan başka bir filozof tanımasıdır: Epikuros. Oysa, ona göre, bilgelik şaşırmada değil, kesinlikle şaşırmamadadır (*nihil mirari*). Epikuros'a göre, şaşırma, filozofun üstünde doğa bilgisiyle çalışmak zorunda olduğu şeytan kovmayla ilgili boş inançların sürmesini gerekli kılar. Epikuros'a göre, doğuş başka yerden gelmiş bir ruhun dünyada ortaya çıkması değildir kesinlikle, doğa içinde varoluşun bir başlangıcıdır: insanın yüreğini her türlü korkudan kurtarabilecek anlaşılabilir koordinatlarının aranması gereken bir varoluştur.

Platon'da mit, bilgi ve söylem, insanı geldiği yere açan şaşırmanın kışkırtıcılığı içinde aynı yöne doğru giderler.

VII. Bölüm

ETİK VE POLİTİKA

Platon'un Sicilya yolculukları, ideal sitenin örgütlenmesiyle ilgili yapıtlarından (*Devlet, Politika, Yasalar*) *Devlet* ve *Yasalar* tamamlanmamış ve en uzun iki yapıtıdır; bu yapıtlar Platon'un siyasete yeterince önem verdiğine tanıklık ederler. Çok sayıda tarihçi ve eleştirmen Platon'u modern çağın farklı tipte totaliter rejimlerinin atası gibi görme eğilimi içinde olmuşlardır ama öncelikle Platon'da siyaset sosyolojisinin ne anlama geldiğinin anlaşılması önemlidir.

Platon yeni sitede ve yeni site aracılığıyla sofistlerin retoriğinin açtığı *logos* krizini ortadan kaldırmak istemiştir; yeni site Sokrates'in ölüme mahkûm edilmesi, yalanın gerçeğe, kötülüğün iyiliğe, şiddetin gerçek ölçülülüğe egemen olması gibi skandalların tekrarlanmasını engellemelidir. Platoncu site örgütlenmesi Protagoras'ın en yüce ölçüt haline getirmek istediği ölçülü insan büyüsünü hedef almıştır. Eski Yunanlılarda fiziki güzellik ahlaki güzelliğinin de bir simgesiydi, çünkü her iki güzellik de tanrılardan gelen bir güzelliğe bağlanıyordu, olmak ve gözükmek aynı şeydi. Sofistler için

söz konusu olan görünüşün bulanık sularında yüzmektir ve onu kendisine doğrulayıcı bir yapı kazandıracak bir varlığa bağlama diye bir kaygıları yoktur kesinlikle; bu nedenle, Sokrates'te *logos*un işlevi, varlığı aldatıcı görünüşlerin ve fiziğin zorbaca saygınlığının ötesinde keşfetmektir, sofistlerde ise retorik ve orthoepi olarak *logos* bedenin hizmetindedir, çünkü bedenin gerekliliklerini doğrulamakla yükümlüdür.

Böylece, Theaitetos'a göre beden gerçekliğin ölçütüdür, çünkü bilim duyuma indirgenmiştir, Philebos için beden iyinin ölçütüdür, çünkü ona göre zevke indirgenmiştir, Kallikles ve Thrasimakhos için beden adaletin ölçütüdür, çünkü onlar için en haklı olan en güçlü olandır ve "en haklı" ve "en güçlü" eşanlamlı sözcüklerdir.

Böylece, insan, yani birey her şeyin ölçüsüyse tüm egoizmlerin çatışmasından doğacak olan savaşa gideriz; bu perspektif sofistleri ürkütmez, çünkü onlara göre savaş en zayıf olanların saf dışı edilmesi ve en güçlülerin, yani onlar için en iyilerin zaferi olan doğal bir ayıklamayı ifade eder; Kallikles ve Thrasimakhos için zorbanın başarısı –ne kadar çok cinayete mal olursa olsun– gücünün ve, dolayısıyla, değerinin işaretidir.

Platon'un sözünü ettiği site bu tür iddiaların ortadan kaldırılması için çalışacaktır, temel olarak bireyi kendisine egemen olmayan her bedenin kışkırttığı şiddetten kurtaracak olan bir süper örgütlenmedir. Site dürüst yurttaşların yetişmesine olanak verecek adaleti temsil etmelidir, bu nedenle, Platon'da bir tür yükselen diyalektik –bu diyalektik bireyi siteye katar, siteyi bir arketipine göre düzenler ve böylelikle bir psiko-sosyoloji oluşturur– ve bir de alçalan diyalektik –Platon bu diyalektikle toplum yapısından ona uyan birey yapısına geçer ve böylelikle bir sosyo-psikoloji

oluşturur– görürüz. Platon'un siyasetini etik bir gereklilik yönlendirir; toplum *öncelikle* bir Adalet düşüncesine göre biçimlendirilmek zorunda olduğu için *daha sonra* onda bulacaktır kendini gene; dolayısıyla, devletin de *Timaios*'un dünyası gibi bir modele göre oluşturulması ve filozofların kral olmaları ya da hükümdarların gerçek ve ciddi filozoflar olmaları gerekir (*Devlet*, V, 473 *d*).

I. – Adalet ve toplum

Site insanların yaşamsal ihtiyaçlarını karşılama gerekliliğinden doğmuştur (bkz. *Devlet*, Kitap II), bu ihtiyaç kısa süre sonra iş bölümünde daha bol ve daha kolay bir üretime ulaşmanın rasyonel olanağını bulmuştur. Böylece, site, kurulduğu andan başlayarak kapasiteleri, eğilimleri ve işlevleriyle eşitsiz ve farklı varlıkların toplamından oluşur. Site büyüdükçe işlevler artar ve karmaşıklaşır, çünkü ihtiyaçlar da artar. Ama site büyüdükçe ve geliştikçe komşularının topraklarına doğru genişlemesi ya da kendi topraklarını koruyabilmesi gerekecektir. Bu nedenle, beslenme, barınma, giyinme olanakları sağlayan zanaatkârlar yeterli gelmez artık ve site askerlere ihtiyaç duyar. Nihayet, site sonunda kendisini yönetecek muhafızlara sahip olmak zorunda kalır.

Üç sınıf, zanaatkârların tunç ve demir sınıfı, askerlerin gümüş sınıfı, arhontların (krallar) altın sınıfı bütün sitelerin temel işlevlerini temsil ederler: üretim, savunma, yönetim. Bunların her birine insan ruhunun üç bölümü denk düşer. Zanaatkârlar ve tüccarlar sınıfına erdemle dengelenen dünya hevesleri denk düşer; askerler sınıfına erdemi cesaret

olan yürek ve öfke tutkusu denk düşer; arhontlar sınıfına erdemi ihtiyat olan zekâ ve düşünce denk düşer. Böylece, "bireyin ruhunda devletteki gibi bölümler vardır ve bunlar aynı sayıdadır". (*Devlet*, IV, 441 *c*) Ve nasıl bireyde adalet ruhun bu farklı bölümlerine sıkı bir hiyerarşiyle bağlıysa, "bir devlet de kendisini oluşturan üç sınıfın her birinin işlevini yerine getirmesiyle adil olabilir" (*Devlet*, IV, 441 *d*; bkz. *a.g.y.*, 432 *b* ve devamı); üç sınıftan biri kendi işlevi dışına çıktığında devlette adaletsizlik başgösterir.

Dolayısıyla, devletin kendisini oluşturan bireyler olduğunu söylememiz mümkündür: birey dürüst ve namusluysa devlet de dürüst ve namusludur. Ama şunu da eklemek gerekir ki, devlet içinde yaşayan bireylerin erdemlerini ya da kusurlarını devlet iade eder kendilerine, öyle ki, devlet akıllı usluysa birey de akıllı uslu olur (*a.g.y.*, 441 *c*); devletler bireylerin yaptıkları şeylerse, buna karşılık bireyler de devletlerin onları yaptığı şeydir. Dolayısıyla, adalet tutkunu bireyleri adalet yolunda eğitmesi amacıyla adil bir devlet oluşturmak için çalışmaları gereklidir. Bu nedenle, filozof şu ya da bu şekilde sitenin kaderini yönlendirir.

II. – "Devlet"te sitenin örgütlenmesi

Platon bu ideal siteyi örgütlemeye çalışır ve özellikle eğitim konusunda alınması gereken çeşitli önlemlerle ilgili olarak bir yığın ayrıntı verir bize. Askerlerin eğitimi jimnastik ve müziğe göre düzenlenmelidir; ama herhangi bir müzik türünü ya da herhangi bir enstrüman tipini seçmemek önemlidir. Sözgelimi, flütler ve bir yığın teli olan arplar eğit-

mekten çok sinirlendirirler, sadece dört telli aletler kalmalıdır. Yazarların etkinliği sıkı biçimde denetlenmelidir. Öncelikle fabl yazarlarının denetlenmesi önemlidir ve bunların iyi fabllar yazmaları sağlanmalıdır; süt anneler ve dadılar da çocukların ruhlarını oluşturmak için bu fabllardan yararlanmalıdırlar (*Devlet*, 11, 337 *c* ve devamı). Ölümden korkutan, tanrıları karikatürize eden ve kahramanları acı çekerken ya da gülerken gösteren bütün yazıların reddedilmesi önemlidir. Kahramanlar sadece cesaret ve erdem özellikleriyle anlatılmalıdır. Taklitçi şairin siteden kovulması gerekir, çünkü "bize sert ve fazla sempatik olmayan ama amacımıza yararlı, bizim için sadece namuslu insanları taklit eden ve dilini çok önceden belirlediğimiz biçimlere uyduran, savaşçılarımız için bir eğitim planı yapmış olan bir şair ve masalcı gerekir". (*a.g.y.*, III, 398 *b*) Dolayısıyla, "sağlıklı bir ülkenin yurttaşları olan gençlerin her şeyden yararlanmaları için, güzel ve hoş olanın izini sürebilecek yeteneklere sahip sanatçılar bulmamız gerekir ve güzel yapıtların yansımaları ve kokuları nereden gelirse gelsin bunları sağlıklı yörelerden sağlık getiren bir rüzgâr gibi algılamaları için ve bunları çocukluklarından başlayarak yavaş yavaş sevmeye alışmaları, güzeli taklit etmeleri ve bunlarla tam bir uyum içinde yaşayabilmeleri için böyle şairler ve masalcılar gerekir". (*a.g.y.*, 401 *c*)

Dolayısıyla, sanatçının sitesinin kaderine sıkı biçimde angaje olması gerekir, sanatın eğitici, hatta ahlakçı bir rolü vardır. Şunu unutmayalım: Platon bir tür sansür ve ahlak düzeni getirse de Sokrates'in ölüme mahkûm edilmesi hiç çıkmamıştır aklından; komedi yazarı Aristophanes'in alayları da yabancı değildir bu olaya, çünkü bu yazar *Bulutlar*'da hayalci, bulutlarda kaybolmuş, yararsız bir toplumsal parazit

olan bir Sokrates efsanesini geçerli kılmaya katkıda bulunmuştur.

Nihayet, şunu da belirtelim ki, Platon gerçeğin resmedilmesine dayanmayan sanatları reddetse de devlet yöneticisine yuttaşlarına yalan söyleme hakkı verir, çünkü yöneticinin söylediği yalan bir ilaç gibi yararlı olabilir: "Dolayısıyla, yalan söylemesi gereken biri varsa o da site yöneticisidir; yönetici devletin çıkarı gerektirdiğinde düşmanları ya da yurttaşları aldatmak amacıyla yalan söyleyebilir." (*a.g.y.*, 389 *b*)

Askerlerde ağızlarından "ben" sözcüğünün çıkmaması için tam bir komünizm uygulaması egemen olacaktır. Kadınlar herkese aittir, hiçbir kadın hiçbir erkekle özel bir yaşam sürmeyecektir (*Devlet*, V, 457 *d*). Ayrıca, "her iki cinsten de elit bireylerin olabildiğince sık ve elit olmayanların da olabildiğince seyrek çiftleşmeleriyle" ırkın iyileştirilmesi kuralları uygulanacaktır. [...] Bundan başka, savaşta ya da başka bir alanda kendilerini gösteren gençler onurlandırılacak ve ödüllendirilecekler, bu gençlerin özellikle kadınlarla daha sık görüşmeleri ve buluşmalarına izin verilecektir; bu aynı zamanda onlardan olabildiğince çok çocuk doğması için iyi bir gerekçedir". (*a.g.y.*, 459 *d* ve devamı)

Yeni doğan çocuklardan sadece fizikleri düzgün ve güçlü olanlar hayatta bırakılacak ve bunlar doğar doğmaz bir komiteye teslim edilecektir; emzirebilecek kadınlar erken dönemde bu çocukları emzirmeye başlayacaklar ama hiçbirinin çocuğunu tanımasına olanak verilmeyecektir (*a.g.y.*, 460 *b* ve devamı).

Bu kadınlar ve çocuklar komün-ötesi yurttaşlar arasında uyum ve sevginin en kesin güvencesidir; gerçekten de, hiçbir muhafız yakınlarından birine yabancı muamelesi ya-

pamayacaktır, "çünkü herkesi erkek ya da kızkardeşi, babası ya da anası, oğlu ya da kızı gibi ya da bunların torunları veya ataları gibi görebilecektir". (*a.g.y.*, 463 *c*)

İdeal site yönetimi filozoflara bırakılacaktır, çünkü iyiyi kötüden ayırabilecek olanlar sadece filozoflardır. Filozof bilime tutkundur, içtendir, ölçülüdür, açgözlü değildir, hafızası kuvvetlidir; kimi zaman filozofların devlete yararları olamayacağı söylenir, ama burada kabahat bilgelerin değil, onlardan yararlanmayı bilmeyenlerindir (*a.g.y.*, VI, 489 b). Dolayısıyla, bir toplum filozofsuz yaşayamaz; bu nedenle, Platon, *Devlet*'in VI. ve VII. kitabını çeşitli bilgi türlerine ayırmış, bunları derinliklerine göre sınıflandırmıştır, gerçek bilgiyi mağaradaki tutsakların alışmış oldukları aldatıcı düşünceden dikkatle ve özenle ayırmıştır.

Platon site yaşamına son derece gerekli bu filozofların eğitimi için kesin talimatlar verir. İleride siteyi yönetecek gence iyi bir eğitim sağlayacak bilimler Platon tarafından titizlikle irdelenmiştir. Bunlar arasında en önemlisi aritmetiktir (*a.g.y.*, VII, 522 *c*); aritmetik kendinde gerçeğe ulaşabilmek için bireyi sadece zekâsından yararlanmaya zorlayan son derece önemli bir bilim dalıdır. Gerçekten de, sayılar sadece düşünceyle kavranabilir, hiçbir biçimde duyularla yönlendirilemez (526 *a-b*). Daha sonra geometri (526 *c*) gelir; geometri her zaman "var olanın bilgisidir" ve en önemli özelliği duyulur dünyanın özünü ortaya çıkarmak ve onu gerçeğe doğru yöneltmektir (527 *b*). Astronomi bireyi gökyüzüne bakmaya götüren bir bilim dalıdır ve konusu varlık ve görünmez olandır (529 *b*), bu bağlamda, bilginin kesinlikle duyulur olmadığını gösterir bize. Filozof, nihayet, müzik olan armoni bilimini de öğrenmek zorundadır.

Ancak bütün bu bilimler yüce bilime giriş niteliğindedir: bu alanda yer alan diyalektik, geometri ve sanatlar bireyi sadece rüyada tanırlar. Daha önce gördüğümüz gibi, diyalektik yöntemden yararlanan kimse her şeyin özünün bilgisine ulaşan kişidir (534 *b*), her şeyle ilgili olarak "genel ve bütüncül bir görüş"e sahip olan odur, o, dünyayı İyi ideasının ışığında görme olanağı verir.

İdeal sitenin örgütlenmesinin gelişmesi konusunu kapatırken şunu söyleyelim ki, Platon kadınların ve erkeklerin eğitimini birbirinden ayırmaz kesinlikle ve her iki cinsiyet de sitede aynı işleri yaparlar, dolayısıyla da aynı eğitimi alırlar.

III. – Sitenin gerilemesi

Ama bu site, dünyaya gelen her şey gibi zamana tabidir ve bozulur, çürür (*Devlet*, VIII, 546 *a*). Dolayısıyla, tarih boyunca gerileyecektir bu site, bireyler arasında bölünme olduğunda yönetimden kaynaklanan yönetim biçimi değişmelerine tanık olunur.

Platon'un anlattığı ideal yönetim tek kişi yönettiğinde "monarşi" ya da yönetime birçok kişi katıldığında "aristokrasi"dir. Daha sonra, zamanla dört tip insan ve yurttaşın denk düştüğü, gerileyen yönetim biçimleri gelecektir.

1. Timokrasi ya da şan ve şöhretin yönetimi (VIII, 545 *b*). – Aristokrasi ve oligarşi arasında orta yoldur. Aristokrasiden otoriteye saygıyı, mekanik sanatların reddedilmesini, jimnastik alıştırmalarını almıştır ama sadece dejenere olmuş

filozof örneklerine bakarlar ve filozofları sitenin önemli işlerini emanet edecek kadar değerli kimseler gibi görmezler ve askerleri tercih ederler onlara. Erdem ve geleneği sürdürmek isteyen altın ve gümüş sınıflarla zenginlik ve kazanç hırsıyla köleleşmiş demir ve bronz sınıfı arasındaki savaş bir tür tarım yasasıyla son bulur ve daha sonra toprak ve ev dağıtımı ve bunlara sahip olma yoluyla bireysel mülkiyet rejimi gelir. Böylece, çiftçilerin köleliği ve eğitimi bırakan, sadece jimnastik yapan ve zenginliğe heves eden askerlerin üstünlüğü dönemi başlar.

Platon bize sürekli güncelliğinin belki belirtilmesinin bile gerekli olmadığı bir timokratik birey portresi çiziyor. Timokratik birey daha çok kendine güvenir ve esin perilerine pek yakın değildir; söylev vermeyi, iktidarı, şan ve şöhreti sever. Yönetimdeki iddiasını savaşçılık etkinliklerine ve askeri yeteneklerine dayandırır. Timokratik genç ise hırsıyla dikkat çeker ve önce annesi eğitir onu: "Annesi kocasının yüksek devlet görevlerinde bulunmamasından yakınır sürekli olarak ve bu durum nedeniyle öteki kadınlar arasında aşağı görür kendisini; kocası bir an önce zengin olmak için bir çaba harcamaz, mahkemede olsun, yurttaş meclisinde olsun hakaretlere karşı çıkamaz ve karşılık veremez. [...] Kadın bunlara içerler ve oğluna babasının erkek olmadığını, çok pasif davrandığını ve bunun gibi bir yığın şey söyler." (549 *c*) Böylece, hırslı, gururlu ve inatla şan, şöhret peşinde koşan bir genç adam ortaya çıkar.

2. Oligarşi (550 *c*). – Bu alanda zenginlerin egemenliği söz konusudur; yönetime katılabilmek için belli miktarda bir para gerekir. Para rejimine göre siteyi yönetmekle görevli

insanların seçilmesi denizdeki gemilerin yönetilmesi için, bu konuda bir öncelik ve üstünlüğü olabilmesine rağmen yoksulu dışlayarak, zenginliği göz önüne alınarak bir kaptan seçilmesi kadar saçmadır. İnsanlar zenginliğe ne kadar fazla önem verirlerse erdeme o kadar az değer verirler.

Buna göre sitede iki site vardır: zenginlerin sitesi ve yoksulların sitesi; ama yoksullarla birlikte dilenciler, sonra hırsızlar, sapkınlar, suçlular ve her türlü kötü insan ortaya çıkar.

Oligarşi insanı sadece zenginliğe önem verir ve sadece servetiyle ilgilenir, itici bir tiptir ve zengin olmaktan başka bir şey düşünmez.

3. Demokrasi (555 *b*). – Oligarşi parazitlerin, sefahat düşkünlerinin ve aylakların ortaya çıkışına ortam hazırlamıştır. Sonuç olarak, demokrasi, "yoksullar düşmanlarını yenilgiye uğrattıklarında, bazılarını katledip bazılarını sürgün ettiklerinde ve geri kalanlarla yönetimi ve görevleri paylaştıklarında kurulmuştur: hatta bu yönetim biçiminde yüksek devlet görevleri çoğu zaman kurayla belirlenir". (557 *a*) Böyle bir yönetim biçiminin sloganı özgürlüktür ve demokraside herkes istediği yaşam biçimini sürer. "Ama böyle bir devlette birey bu konuda yetenekli olsa bile yönetmek zorunda değildir, istemezse itaat etmek zorunda değildir, başkaları savaşırken savaşmak zorunda değildir, barış istemiyorsa eğer başkaları barışı korurken o barıştan yana olmak zorunda değildir; öte yandan, yönetmek ve yargılamak, eğer böyle bir fanteziniz varsa, size her türlü yüksek devlet görevini ya da adli görevi yasaklayan yasalara rağmen bu tür etkinlikler o an için kutsal ve hoş şeyler değil midir? [...] Ve bazı mahkûmların soğukkanlılığı da hoş bir şey değil midir?

Gerçekten de, böyle bir devlette ölüme ya da sürgüne mahkûm edilen insanların ortalıkta hayaletler gibi dolaştıklarını, kimsenin kendileriyle ilgilenmediği ve fark etmediğini görmedin mi?" (557 *e*) Ama "hoş, anarşik, karışık ve eşit olana da olmayana da belli bir eşitlik sağlayan" bu yönetimde derin bir otorite krizi vardır. Demokratik insan ne doğal ne gerekli olan zevklerle ilgilenir, "günlerini ortaya çıkan arzularını tatmin etmekle geçirir: bugün bir flüt sesiyle sarhoş olur; yarın su içer ve zayıflar; kimi zaman jimnastik yapar, kimi zaman aylak dolaşır ve hiçbir şeyle ilgilenmez; kimi zaman felsefeye dalmış olduğu sanılır; çoğu zaman devlet adamıdır ve kürsüye çıkarak kafasından geçenleri söyler ve yapar. Bir gün askerlere özenir ve o tarafa meyleder; başka bir gün iş adamlarına özenir ve ticarete atılır. Tek kelimeyle yaşamında düzen ve zorlama yoktur". (561 *c*)

4. Zorba yönetim (562 *a*). – Platon en çok bu yönetim biçimi üstünde durmuştur, çünkü zorbalık eleştirisi ona yeni bir felsefe övgüsü olanağı verecektir. Özgürlük en güzel iyiliktir ancak geri kalan her şeye kayıtsızlıktan doğan, doymak bilmez bu iyilik arzusu demokrasiyi zorbalığa dönüştürecektir. Özgürlük zevki düzensizlik ve anarşi yaratır, yüksek devlet görevlileri aşağılanırlar, baba oğul arasında eşitlik oluşur ve baba oğlundan korkar, çocuk babasına saygı duymaz; hocalar öğrencilerden korkarlar ve şımartırlar onları, öğrenciler hocalarını küçümserler. Böylece, "aşırı özgürlük büyük olasılıkla hem birey hem devlet düzleminde aşırı kölelik durumundan başka bir yere ulaşmaz. [...] Dolayısıyla, zorbalığın halk yönetimi dışında bir yönetimden doğmaması son derece doğaldır". (564 *a*)

Bu durumda, halk gözde bulduğu birini başa getirir ve onun gücünü besler ve büyütür. Bu zorba "halkın sürekli bir öndere ihtiyaç duyması için [...] ve vergilerle yoksullaşan yurttaşların günlük kaygıları peşinde koşmaları ve kendisine karşı komplolara girişmemeleri için sürekli savaş kışkırtıcılığı yapar". (566 *e*) Sürekli savaş çıkarmak zorunda olan zorba kendisini iğrenç bulmaya başlayan yurttaşlarından korunmak için bir muhafız birliği de beslemek zorundadır. İyi para verdiği takdirde bu muhafız birliğine katılmak için yurdun her köşesinden gönüllüler akın edecektir; hatta parayla tuttuğu şairlere kendisini ve yönetimini övdürür.

Zorba insana gelince, o kendisini tüm ten zevklerine, Eros çılgınlığına, her türlü arzuya, ölçüsüz tutkulara teslim eder. Kendi efendisi olduğuna inanır, aslında, "gerçek zorba gerçek bir köledir, son derece uşak ve köle ruhlu biridir". (579 *d*) Kendisini çok güçlü ve iradeli biri sanır, aslında zayıf ve cahildir, çünkü "kimse isteyerek kötü olmaz" (Timaios, 86 *e*), gerçekten de, kötü insan bedenindeki bir aksaklık ve eksiklik yüzünden ya da kötü bir eğitim dolayısıyla kötü olmuştur; kötü insan cahildir ve iyiliği bilmediği için iyi değildir, irade sandığı şey iradenin karikatüründen başka bir şey değildir: kendisini zincirleyen ve sahip olmadığı bir arzudur.

Bu zorba ve zorba insan portresi *Devlet*'in IX. kitabının tüm giriş bülümünü doldurmuştur, böylelikle, Platon bilgi zevklerinin değerini çelişki yoluyla gösterme yolunu bulur: "değişmeyen, ölümsüz ve gerçek varlıkla ilgili olan, bu özün kendisi olan ve bu özün bir öznesinde üretilen şey, bu özün kendisi olan bu özün bir öznesinde üretilen, sürekli değişen ve ölümlü şeylere göre daha mı gerçek görünüyor sana?

Değişmeyen varlıkla ilgili olan şeyde daha fazla gerçeklik vardır". (*Devlet*, IX, 585 c)

IV. – "Devlet adamı"

Dolayısıyla, şunu söyleyebiliriz: Platon felsefesi ve siyasetini belirleyen unsurların gelişmeye kesinlikle yer vermemesine göre, var olan her şeyin çürümeye ve yok olmaya mahkûm olması Yunanlılara özgü bir düşüncedir. Sonuçta, siteyi tehdit eden sürekli bir gerileme ve yozlaşma tehlikesi vardır ve yönetim bu kaçınılmaz hareketi frenlemeye gayret etmelidir.

Bazı talihsizliklerle düşkırıklığına uğrayan Platon, *Politika*'da, devlet adamının siteyi ve devleti monarşiden zorbalığa götüren yozlaşmadan koruyabilmesi için uzlaşma bağlamında farklı teknik ve erdemleri anlatmaya çalışır. Daha önce anlattığımız Kronos miti burada tam olarak anlam kazanır. Kronos zamanında hareketin ters yönde geliştiğini ve varlıkların ölümden doğuma doğru gittiklerini, dolayısıyla, hareketin iyileşmeye doğru aktığını, her varlığın kolayca mükemmelliğe ulaştığını biliyoruz. Dünya ters yönde dönmeye başladığında ve güneş de yön değiştirince teknikler ve özellikle de sosyal teknik gerekliliği ortaya çıkmıştır, öyle ki, bütün gücü yasaya vermek o kadar önemli değildir, ihtiyatlı bir hükümdara vermek gerekir gücü; gerçekten de, "yasa herkes için en doğru ve en iyi olanı kavrayıp en yararlı düzenlemeleri getiremez. Çünkü insanlar ve eylemler arasındaki farklılık ve insani olan her şeyin neredeyse sürekli hareket halinde olması hiçbir sanatta ve hiçbir konuda her du-

rumda ve her zaman geçerli olabilecek mutlak bir şeye yer bırakmaz". (*Politika*, 294 *b*)

Dolayısıyla, krallık bilimi tüm öteki bilimleri yönetmelidir, "önemli girişimlerde bulunmak ya da bulunmamak için sitelere hangi fırsatların uygun olup olmadıklarını o bilir ve ötekiler sadece onun emirlerini yerine getirirler". (305 *c*) Dolayısıyla, krallık sanatı dokumacılığa benzetilebilir, zıtlıkları uzlaştırma ve birlikte örme sanatıyla ilgili "iç içe geçmiş bir kraliyet işlevi" vardır (*a.g.y.*, 306 *a*); buna göre, kral bir dokumacı gibidir, aynı kumaşta renkli ve kaliteleri farklı iplikleri birleştirmek zorundadır: "Kraliyet dokumacılık sanatının bütün işlevi budur: ılımlı karakter ve enerjik karakterin birbirlerinden ayrılmasına kesinlikle izin vermemek, tersine, fikir birliğiyle, şan şöhretle, karşılıklı güvencelerle birlikte örmek onları, esnek ve sıkı bir kumaş haline getirmek ve sitelerdeki yüksek devlet görevlerine her zaman onları getirmek. [...] İşte, siyasal eylemin ördüğü kumaşın dokunması bitmiştir ve insani enerji ve hoşgörü karakterlerini alan krallık bilimi iki yaşamı anlaşma ve dostlukla birbirine bağlar ve böylelikle kumaşların en görkemlisini ve mükemmelini yaratır, sitenin yurttaşını bu kumaşla giydirir, bütün halkı, köleleri ve özgür insanları kendi örgüsü içine sarar, siteye katıksız ve eksiksiz bir mutluluk getirir, yönetir ve yönlendirir." (310 *e*-311 *c*)

V. – "Yasalar"

Bu yapıt en uzun ve son yapıtıdır; ölümü bu yapıtı tamamlamasına izin vermemiştir. Platon yaşlanırken Akde-

niz'in hemen her tarafını dolaşmış, birçok yönetim biçimini incelemiş ve Sicilya'da talihsiz siyasal olaylara tanık olmuştur. *Devlet*'te geliştirdiği birçok teoriden *Yasalar*'da vazgeçmiştir ve *Yasalar* özellikle bir karışım, hatta uzlaşma probleminin işlendiği yapıtıdır onun. Üç kahraman üç farklı siteyi temsil eder: Klinias Giritli, Megillos Ispartalıdır ve başrolde Atinalı bir yabancı vardır.

Yasalar'da Platonculuğun temel fikirlerini buluruz: bu kitapta Platon bize hiç kimsenin isteyerek kötü olmadığını, haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramak gerektiğini ve adaletin, Kallikles ya da Thrasimakhos'un dediği gibi, hiçbir biçimde en güçlü olanın iradesine indirgenemeyeceğini anlatır. Ama sorun, sitenin, barındırdığı tüm gerileme etkenlerine rağmen yaşamasını sağlamaktır ve bu diyalogun belirgin özelliği insani olayların kırılganlığının ve göreliliğinin ve belli bir kötümserliğin çok güçlü biçimde hissettirilmesidir. Kanun koyucunun esas amacı sitenin yozlaşmasını engellemek amacıyla istikrar ve sürekliliği sağlamaktır. Bu amaçla tüm ötekilerin temeli olan iki yönetim biçiminin uyumlu bir biçimde karıştırılması gerekir: monarşi ve demokrasi: "Çok yerinde bir saptamayla şunu söyleyebiliriz ki, yönetim biçimleri arasındaki iki ana bütün ötekileri doğurmuştur: bu iki anadan birinin adı monarşi, ötekinin adı demokrasidir; birincisi doruğuna Pers ırkında, ikincisi bizde ulaşmıştır[1] ve bir kez daha yineliyorum: istisnasız tüm öteki yönetim biçimleri bunların değişkeleridir. Özgürlük ve bilgelik konusunda anlaşmanın olabilmesi için mutlaka bu iki unsurun temsil edilmesi gerekir; bir ayağı bunlardan biri

1) Konuşan Atinalı'dır.

olmayan bir site iyi yönetilemez derken bu tartışmaya dayanma iddiasındayız biz." (*Yasalar*, III, 693 *d*)

Platon, *Yasalar*'da, *Devlet*'teki komünizmden vazgeçer: evlilikler devlet tarafından düzenlenmeli ve denetlenmelidir, her aile miras yoluyla tek oğluna aktarabileceği sınırlı ve bölünmez bir mirasa sahip olmalıdır. Evlilik zorunludur ve Platon bu bağlamda yaş konusunda ve devletin doğum oranını artırma ya da yavaşlatma konusunda alabileceği bazı önlemlerden söz eder.

Öte yandan, Platon, erkek ve kız çocuklara aynı eğitimin verilmesi düşüncesinden de vazgeçer. Dört-yedi yaş arası erkek ve kız çocuklar oyunlarına nezaret eden muhafızların yanında birlikte oynarlar, çünkü oyun yasalar ve kurallar bağlamında çok önemlidir, gerçekten de, gençliğin gelenek, görenek ve alışkanlıklarını yavaş yavaş ve fark ettirmeden değiştirebilirler ve gençlerin gelenekleri küçümsemelerine yol açabilirler (VII, 799 *a* ve devamı); dolayısıyla, oyun sitenin, kendisi için kayıpla eşanlamlı olabilecek her türlü değişiklikten kaçınabilmesi amacıyla sürekli ve değişmez kalmalıdır. Erkek ve kız çocuklar yedi yaşında birbirlerinden ayrılırlar ve farklı bir eğitim alırlar.

Yasalar'da gündelik yaşamın binlerce ayrıntısıyla ilgili titiz mevzuatlar yer alır, hatta Platon tüm yurttaşlar için aynı olan bir zaman kullanımı programı bile hayal eder ama daha sonra bunun olanaksız olduğunu kabul eder. Sitenin gerilemesini ve çökmesini engellemek amacıyla her şeyin titizce ayarlanması gerekir; Platon bu amaçla çeşitli suçlara verilecek cezalar öngörür, yabancı sitelerle ticaret ve savaş konusunda farklı ilişkileri irdeler. Siteye tehlikeli olabilecek değişikliklerin sızmaması için kırk yaşın altındaki yurttaşla-

nın site dışına çıkmasına izin verilmeyecektir; uluslararası gösterilere temsilci olarak katılabilecek elçiler dışında özel gerekçelerle hiçbir biçimde seyahate çıkılmayacaktır; yabancı ülkelere görevli olarak gidecek elçiler elli yaşını aşmış yurttaşlar arasından seçilecektir ama bunlar altmış yaşına girmeden geri dönecekler ve temaslarını, etkinliklerini anlatacaklardır. Konsey bu seyahatlerin siteye yenilik getirme vesilesi olmamasına dikkat edecektir.

Ayrıca, ihbarcılık herkesin görevi olacaktır; burada sinirlenmeden, öfkelenmeden Platon'un ne demek istediğini iyi anlamak gerekir.[2] Platon'a göre, muhbir, Sokrates'i ölüme gönderenler gibi iftiracı değildir, adaletsizliği görevlilere bildirmeyerek adaletsizliğe ortak olmayı kabul etmeyene muhbir denir. Dolayısıyla, burada söz konusu olan, yurttaşları ispiyonculuğa teşvik etmek değil, aralarında erdemli olma rekabeti yaratmaktır ve bu tavırda kaçınılmaz bir biçimde kötülüğün reddedilmesi ve şaşmaz bir biçimde açığa çıkarılması iradesi yatar.

Şairler sitenin yasal, doğru, güzel ya da iyi bulduğu şeye karşı hiçbir şey yazmamak zorundadırlar; bu amaçla görevlendirilen yargıçlar yapıtı inceleyip onay vermeden önce, bir yazarın yazdıklarını herhangi birine ulaştırması kesinlikle yasaktır.

Nihayet, dindarlık ve *Yasalar*'daki siteyi bir tür teokrasi haline getiren dinsel ritlerin önemi üstünde durmak gerekir. Her şeyin ölçüsü insan değil, kesinlikle tanrılardır. Tanrı,

2) Bu konuyla ilgili olarak V. Goldschmidt'in son derece etkileyici yazısı okunabilir: la théorie platonicienne de la dénonciation. *Revue de métaphysique et de morale*, 1953 içinde (s. 352 ve devamı).

ona olan sadakatimizi hak eder (VII, 803 *c*), çünkü insan kukladan başka bir şey değildir: "Yaşayan canlılar olarak kendimizi tanrıların ürettiği kuklalar gibi düşünelim; bizim yaratılmış olmamız onlar açısından belki bir eğlenceydi, belki de ciddi bir amaçtı, biz bilemeyiz bunu; bildiğimiz şudur: tendonlar ya da ipler gibi bize duygular ve tutkular yön verir ve bunlara karşı çıktığımızda erdem ve kötülük arasındaki paylaşım çizgisindeki zıt eylemlere doğru ters yönde sürüklerler bizi. Mantık her birimizin sürekli tek bir çekime uyması gerektiğini ve öteki sinirlerin çekimine direnirken hiçbir biçimde gevşeklik göstermemesi gerektiğini bildirir; bu, altın değerinde öğüttür, sitenin ortak yasası denen aklın kutsal emridir bu." (I, 644 *d*)

ÜÇÜNCÜ KISIM

PLATON VE GÜNÜMÜZ DÜNYASI

VIII. Bölüm

LOGOS VE PRAKSİS

Platon'un siyasal fikirlerinin, sitenin örgütlenmesiyle ilgili fikirlerinin, sitenin gerilemesini anlatan faktörlerle ilgili olanların sürekli güncelliğini belirtmeye bile gerek yoktur belki. Bunlar kimilerine göre engizisyonları, sansürleri, propagandaları ve bireysizleştirme teknikleriyle çağdaş diktatörlüklerin öncülleridir; kimilerine göreyse, tersine, insanların adaletsizlik ve kötülük bağlamında kendilerini her türlü yabancılaşmadan sakınabilecekleri güçlü bir mantık ve yararlı öğütler sergilerler.

Burada söz konusu olan herhangi bir Manicilik adına haksız olanları ve haklı olanları göstermek ve de Platon'un siyasal fikirlerinin çok derinlemesine düşünülmesi gereken şeyler olduğunu ya da, tersine, bunların kaçılması gereken itici şeyler olduğunu ileri sürmek değildir, daha çok, Platon'un ve gelmiş geçmiş herkesin sorduğu sorunun anlamını kavrayabilmektir.

Platon felsefesi bir yandan sofistlerin sorumlu oldukları bir *logos* krizini ortadan kaldırmaya çalışır. Pre-sokratiklerde *logos* insana hitap eden ve dinlenmesi gereken bir söylemdi; sözgelimi, Herakleitos'a göre, "her şeyi yöneten *logos*tur" (fgt 72), dolayısıyla, konuşan Herakleitos'u değil, bize her şeyin teklikler olduğunu söyleyen *logos*u dinlemek bilgece bir tavırdır (fgt 50). *Logos* insana hitap eden Kelamdır, Sibylla'yı esinleyen ve sözleri yüzyılları aşan ve zamanın üstünden uçan tanrı odur (fgt 92). Filozoflar bu *logos*a sahiptiler ve bu nedenle birçoğu kendilerine vahiy gelmiş peygamberler ya da şairler gibi konuşuyorlardı: Anaksimandros, Ksenophanes, Parmenides, Herakleitos, Empedokles insanlara bir *logos* aktarmaya çalışırlar ve onlar bu *logos*un sadece aktarıcılarıdır.

Sofistler *logos*un, geldiği söylenen aşkınlıkla tüm ilişkisini kesmişlerdir; dolayısıyla, retorik herhangi bir şeyi doğrulama sanatı, herhangi bir şeyi destekleme, herhangi bir düşünceyi herhangi bir düşünceyle karıştırma, sözcükleri herhangi bir bencilliğin itaatkâr hizmetçileri haline getirme şeklinde ortaya çıkabilmiştir. Dalkavukluğun, hitabetin, kamuoyu sözcüsünün sanatı olan retorik, ikna etme tekniği, tüm oportünizmlerin, insanı her şeyin ölçüsü yapan tüm bireysel çıkarların hizmetindeki psikolojik eylem olarak ortaya çıkar.

*Logos*un retorik içinde bu gerilemesi bir cinayete yol açmıştır: Sokrates'in ölümü. Diyalogda büyük dil ustası Sokrates dilin kendisi tarafından yenilgiye uğratılmıştır, öyle ki, bu dilin, yargıçların önünde, muhatabının fikirlerini değiştirttiği konuşmalarında kullandığı dil olması değiştirememiştir durumu. Dolayısıyla, Platon'a göre, esas olan, *logos*a so-

fistlerin yoksun bıraktıkları boyutunu kazandırmaktır. Tüm fikirler teorisinin, tüm bilgi analizlerinin, özle ilgili tüm bu gelişmelerin ve katılımın, insanın söylemini unutulmuş ya da yitirilmiş ama ondan yoksun kalan söylemin bir Kallikles ya da bir Thrasimakhos'un şiddetine yem olacağı bir aşkınlığa dönüşün hareket noktası yapmaktan başka amacı yoktur. Söylem belleğin geri gelmesinin yoludur. Site ise aşkınlığın muhafızı ve deyim yerindeyse yeniden can bulması olmak zorunda kalacaktır, bireysel ölçüsü ölçüsüzlüğe götüren bütün Protagoras'ları bireysizleştirme misyonu ona düşer. Dolayısıyla, site, bireyleri, bireyselliğin kendisine karşı korur; insanları, kendilerine gerçeğin ve iyinin ölçütünü verme iddiasında olan ama aslında tutkularının zorbalığına boyun eğdirmekten başka bir şey yapmayan bireysel örgütlenmelerinin zorbalığından kurtaran bir süper örgütlenmedir. Site insanın bu dünyadaki kurtuluşu olmalıdır, bu nedenle, sadece filozof önderlik edebilir sitenin örgütlenmesine, sadece bu koşulla site insanlara kendisine borçlu oldukları adaletten söz edebilecektir.

Ama *logos* sitenin hem gücü hem de güçsüzlüğüdür. Gücüdür çünkü sitenin filozoftan öğrenmek zorunda olduğu ve daha sonra yurttaşlara sunacağı söylemdir, güçsüzlüğüdür çünkü *logos* sonuç olarak Sokrates'in siteye sunduğu söylem değildir; o bu söylemi siteden söz ederken kullanmıştır ve, dolayısıyla, siteye "bağlı" değildir bu söylem. *Devlet*'in IX. kitabının sonunda belirtilmiştir bu görüş: "Biraz önce planını çizdiğimiz ve sadece söylemlerimizde yer alan devletten söz ediyorsun, der Glaukon; çünkü bana göre dünyanın hiçbir yerinde buna benzer bir devlet yoktur. – Ama, diye karşılık verdim, seyretmek isteyen ve kendi özel yönetim

biçimini ona göre ayarlamak isteyen biri için gökyüzünde bir modeli vardır belki." (592 *a-b*) Dolayısıyla, biraz önce söz konusu edilen devlet, *sözü edilen* bir paradigmadan başka bir şey değildir, ama onu gökyüzünden yere *indirtmek* de mümkün değildir. Bunun nedeni ebedi olmak, her türlü paradigmaya, Demiurgos'un dünyamızı biçimlendirdiği ve insanların zaman içinde içine atıldıkları fikirlere ve modele ait olmak değilse nedir?

Ve işte zaman probleminden farklı başka bir problemle karşı karşıyayız. Zaman problemi çürüme, bozulma, yok olma, gerilemeyle ilgilidir, her şeyin gelişme ve iyileşme yönünde gittiği Kronos döneminde yaşamıyoruz artık, her şeyi yok eden ve dağıtan bir zamana dalmış bulunuyoruz. Platon felsefesi bir ilerleme felsefesi değildir, çünkü insan zamanın efendisi olamaz. Bu nedenle, özellikle *Yasalar*'da Platon'un değişiklik konusunda bir tür panik yaşadığı gözlemlenebilir: "Kötülük dışında, şeylerde değişimden daha tehlikeli bir şey yoktur." (797 *d*) Platon'un mizoneizmi ve çocuk oyunlarıyla ilgili bütün düşünceleri, seyahatleri vb. buradan kaynaklanır. Neye mal olursa olsun, siteye istikrar getirmek, değişmesini engellemek, sürekli ve kesin biçimde modeline uygun tutmak gerekir onu.

Ve işte Platon felsefesinin temelinde görülen, tüm çelişkilerini yaşadığı büyük çatlak: onun düşüncesi bir yandan Platon'un kavranabilir olanın sürekliliğiyle bir iletişim olanağı bulma girişimi içinde olduğu mitlerde ifade edilen bir sonsuzluk arzusunun, bir yandan da, sonuçta zamana direnemeyen bir siyaset felsefesi içinde ifade edilen hakiki bir gerçeklik iradesinin etkisindedir. *Logos* zamanın efendisi değildir, bu bağlamda, *praksis*in durumu nedir?

*Logos*tan *praksis*e geçiş sorunu çözümsüzdür. *Devlet*'te "eylemin gerçekten ziyade söyleme yakın olmasının eşyanın tabiatında bulunduğu" söylenmiştir (V, 473*a*) ve Platon söylem aracılığıyla yasaları siteye uyarlayarak biçimlendirir (*Yasalar*, IV, 712 *b*). Ama Platon Sicilya seyahatlerinde siyasi fikirlerini gerçekleştirme olanağını bulduğunu sanmıştır, *VII. Mektup*'ta kafasındaki soru işaretlerinden söz eder ve yön değiştirmesine neden olan şeyleri itiraf eder ve başlangıçta karar verir buna: "Yasalarla ve siyasetle ilgili planlarımın gerçekleşebilip gerçekleşemeyeceğini denemenin vakti gelmişti: tek bir insanı ikna etmeye kalıyordu iş ve her şey çözümlenecekti böylelikle." (328 *b-c*) Ama Sicilya'dan dönen Platon aynı zamanda hayallerinden de geri dönmüştür, bu nedenle, *Yasalar*'da yasa koyucuyu şöyle konuşturur: "Ne zaman gelecekle ilgili bir plan söz konusu olsa en doğrusunun şu olduğuna inanırım: hayata geçecek modeli öneren kişi en güzel ve en gerçek şeyler konusunda hiçbir şeyi unutmayacaktır, ama bu idealin özelliklerinden birine ulaşmasının olanaksız olduğunu gören kişi onu bir kenara atacak ve vazgeçecektir; en mükemmel örneğe en yakın öteki hipotezleri gerçekleştirmeye çalışacaktır; yasa yapıcı ise bu kişiyi, amaçlarını gerçekleştirebilmesi için sonuna kadar serbest bırakacaktır ve daha sonra kendisiyle birlikte çizilen plana göre çare olan şeyi ve mevzuatta gerçekleştirilmesi çok zor olan öneriyi inceleyecektir." (V, 746 *b*)

Zamanı insanı bozan bir şey değil, insanın yaptığı bir şey yapmak... Modern düşüncenin en önemli girişimi budur. İnsanın Kronos'la özdeşleştirilmesi Platon düşüncesinden hareketle anlaşılabilir.

Hegel felsefesi, cisimleştiği ve ifadesini bulduğu zaman içinde, kavranabilir ebediyetten aşağı indirdiği İdeayı maddileştirir; bu pantrajizm tarihin ipucunu yakalamaya çalışan bir panlojizme götüren yolu açar. *Logos*, kaynağının bulunduğu bir ebediyete götüren şey değildir artık, tarih içinde yola çıkan bir şeydir. J. Hyppolite'in dediği gibi: "*Logos* doğa olarak kendini yadsıyan mutlaktır, dolayısıyla, kendisiyle çelişkiye düşer, kendinde o ötekiyi, *kendi* ötekisini taşır, bu öteki olmadan var olması mümkün değildir. [...] Mantığın diyalektik söylemi bir şey üstüne, daha önce var olmuş olabilen bir Mutlak üstüne söylev değildir, somut Tümel olarak, doğa olan dışsallıktan kurtulmuş şekliyle ya da ampirik bilgi olarak var olan Mutlak'ın kendisidir ama kendi içinde onu göstermenin temeli olan bu dışsallık kavramını içerir."[1]

Bu *logos* efsanesinin Hegel'den Marx'a, L. Feuerbach'a kadar nasıl bir hümanizmaya ve tarih felsefesine dönüştüğü biliniyor. Marx, Hegel felsefesinin temelinde yer alan karışıklığı ortadan kaldırmaya çalışmıştır; bu karışıklık şu soruda yoğunlaşmaktadır: tarihi yapan unsur, tarih içinde maddileşen bir mutlak mıdır yoksa mutlağı yapan tarih midir? Marx, tarihin gizemini açığa çıkarmak isterken insanı zamanın mühendisi ve de kaderinin efendisi yapmak ister, insanı yabancılaşmış bir varlık haline getiren tüm baskılardan kurtarmak ister. Dolayısıyla, *praksis*, Platon ve Plotinos'ta olduğu gibi, *logos*un gölgesi gibi düşünülmeyecek ve *logos*, Demokritos'un deyişiyle, *praksis*in gölgesi yapılacaktır. Zamanın işkencesi altındaki Sisyphos ve İxion'a şarkılarının büyüsüyle özgürleştirici bir coşku vermeye çalışan Orpheus'un

1) J. Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, 1953, s. 74, 79.

yerini özgürlüğüne kavuşturulmuş Prometheus ve iş başındaki Herkül alacaktır.

*Praksis*in gölgesi *logos* bir doğrulama aracı olduğu ekonomik ve sosyal altyapıların üstyapılarına indirgendiği ölçüde bu özellikleri taşır; böylece, Marx, bir dönemin egemen düşüncelerini iktidardaki sınıfın çıkarlarının bir ürünü durumuna getirmiştir. Sözgelimi, Ortaçağ'da aşağılayıcı bir şey gibi görülen çalışma büyük sanayi döneminde insanı soylulaştıran bir şey gibi düşünülmüştür.

Ama en önemli sorun, *logos*un gerekli gizemsizleştirilmelerinin, dikkat edilmezse *praksis*in yanlış anlaşılmasına ve *praksis* aracılığıyla bir yanlış anlamaya götürme riskleri taşımasıdır. Gevezelik ve yalanla ortaya çıkan bir *logos* ilk günahı vardır ama şiddette ortaya çıkan bir *praksis* ilk günahı da yok mudur? "İnsanı değiştirmek mümkün müdür?" diye soruyor biyolojist J. Rostand; psikolojik etkinliğin farklı kaynaklarının üstadı olan siyaset adamı da aynı soruyu sormaz mı? "İnsanı değiştirmek mümkün müdür?" Bunu sadece teknik bir sorun gibi düşünerek, önce insanın ne olduğu sorusunu sormadan, daha sonra ödev düşüncesinden kopmuş bir iktidarın ne olduğunu sorarak yapmak mümkün müdür?

Sokrates'in ölümüyle son derece sarsılan Platon siyasete ahlak getirmek istemiştir; sorun ahlakın siyasallaşması olabilecek ters bir hareketin oluşabilmesi tehlikesinin olup olmadığını bilmektir. *Logos*u çoğu zaman *praksis* doğuruyorsa, *logos*un *praksis*i yargılama hakkı elinden alınmalı mıdır? Etiği oluşturan ahlak mıdır? Yoksa, siyaseti oluşturması ve yargılaması gereken etik midir? Her şeyin ölçüsü Ulus, Vatan, Devlet midir?

Burada insanlar sitesi alanında Sokrates'in Euthyphron'a sorduğu sorunun aynısı çıkmıyor mu karşımıza? Dindar, tanrılar tarafından sevildiği için mi dindar olmuştur, yoksa dindar olduğu için mi tanrılar tarafından sevilmiştir?

KAYNAKÇA

FELSEFE TARİHİ

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1844-1852.

F. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, Paris, 1846.

Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, çev.: Par Reymond, 3 c., Lozan-Paris, 1908.

L. Robin, *La pensée grecque*, Paris, 1923, yeni basım 1962.

É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, yeni basım 1960, c. I.

A. Rivaud, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1948, yeni basım 1960.

L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, c. I.

Histoire de la philosophie, Gallimard, "Encyclopédie de la Pléiade", Paris, 1969.

W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, c. V, Cambridge, 1978.

PLATONCULUK İNCELEMELERİ

J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, 1939, 2. baskı, Hildesheim, 1967.

L. Robin, *Platon*, Paris, yeni basım 1968.
A. Diès, *Autour de Platon* (2 c.), Paris, 1926.
R. Scherer, *La question platonicienne*, Paris-Neuchâtel, 1938.
R. Schaerer, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, Neuchâtel, 1944.
V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, Paris, 1947.
P.-M. Schuhl, *L'œuvre de Platon*, Paris, 1954.
A. E. Taylor, *Plato, the man and his work*, 1937.
Wilamowitz-Moellendorff, *Platon* (2 c.), Berlin, 1920.
P. Friedlaender, *Platon* (3 c.), Berlin, 1954-1960.
A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, 2. baskı, Paris, 1962.
J. Moreau, *Le sens du platonisme*, Paris, 1967.
Hegel, *Leçons sur Platon*, çev.: Vieillard-Baron, Paris, 1976.

MATEMATİK VE FİZİK ÜZERİNE

G. Milhaud, *Les philosophes géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs*, Paris, 1900.
A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque*, Paris, 1905.
P. Duhem, *Le système du monde*, Paris, 1913.
J. Moreau, *L'Âme du monde de Platon aux stoïciens*, Paris, 1939; yeni basım, Hildesheim, 1964.
Ch. Mugler, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strazburg, 1948.
Ch. Mugler, *La physique de Platon*, Paris, 1960.
G. Rodier, Les mathématiques et la dialectique dans l'œuvre de Platon, *Études de philosophie grecque* içinde, Paris, 1926, s. 37.
H. Perls, *Platon et sa conception du Kosmos*, 2 c., New York, 1945.
E. Moutsopoulos, *La musique dans l'œuvre de Platon*, PUF, 2. baskı, 1989.

L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, 1908; 2. baskı, Hildesheim, 1963.

J. Moreau, *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris, 1951.

J. Wahl, *Étude sur le "Parménide" de Platon*, Paris, 1926.

A. Diès, *La définition de l'Être et la nature des Idées dans "Le Sophiste" de Platon*, Paris, 1932.

J. Moreau, Sur la signification du *Parmènide*, *Le sens du platonisme* içinde.

G. Rodier, Sur la signification du *Parménide*, *Le sens du platonisme* içinde.

V. Brochard, La théorie platonicienne de la participation d'après le *Parmènide*, ve *Le Sophiste*. – Les Lois et la théorie des Idées, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* içinde, Paris, 1926.

V. Goldschmidt, *Le rôle du paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, 1947.

L. Robin, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, 1957.

Kucharski, *Le chemin du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, 1957.

Brice Parain, *Essai sur le lagos platonicien*, Paris, 1942.

David Ross, *Plato's theory of ideas*, Oxford, 1951.

M. Heidegger, *Platon Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947; *Questions* içinde, II, Paris, 1968.

MİTLER ÜZERİNE

L. Couturat, *De Platonicis mythis*, Paris, 1896.

P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, Paris, 1930.

P.-M. Schuhl, *La fabulation platonicienne*, Paris, 1947.
V. Brochard, Les mythes dans la philosophie de Platon, *a.g.e.* içinde.

AHLAK VE POLİTİKA

V. Brochard, La morale de Platon, *a.g.e.* içinde.
A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, Paris, 1936.
L. Robin, *La pensée hellénique*, Paris, 1942, s. 177.
P. Lachièze-Rey, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*, Paris, 1938.
V. Goldschmidt, *La religion de Platon*, Paris, 1949.
M. Vanhoutte, *La philosophie politique de Platon dans "Les Lois"*, Louvain, 1953.
J. Luccioni, *La pensée politique de Platon*, Paris, 1958.
Janine Chanteur, *Platon, le Désir et la Cité*, Paris, 1980.

PLATON VE AKADEMİA

JEAN BRUN

Türkçesi: İSMAİL YERGUZ

HOCASI SOKRATES'İN İZİNDEN GİDEREK BATI FELSEFESİNİ BUGÜN DE BİÇİMLEYEN DERİN BİR ETKİ YARATAN PLATON, FELSEFE TARİHİNİN ERKEN TARİHLİ OKULLARINDAN BİRİNİN DE KURUCUSUDUR AYNI ZAMANDA. ATİNA'NIN KUZEYBATISINDA, BAHÇELER İÇİNDE BİR BEDEN EĞİTİMİ OKULUNU SATIN ALAN PLATON BURADA OKULUNU KURAR. KENDİ DÜŞÜNCE YAŞAMININ DA HAYLİ VERİMLİ BİR DÖNEMİNİ BURADA GEÇİREN PLATON, FELSEFE DÜNYASININ KLASİKLERİ ARASINDA GÖRÜLEN BİRÇOK ÖNEMLİ YAPITINI BURADA YARATIR. ARKESİLAOS, KARNEADES VE LARISSALI PHILON GİBİ ARDILLARI TARAFINDAN YAŞATILAN VE YAYILAN PLATON DÜŞÜNCESİ, AKADEMİA KAYNAKLI KAPSAYICI ETKİSİNİ BATI FELSEFE DÜNYASINDA BUGÜN DE TÜM CANLILIĞIYLA HİSSETTİRMEKTEDİR. BU BÜYÜK DÜŞÜNÜRÜ KURDUĞU OKUL MERKEZİNDE DEĞERLENDİREN BİR BAŞVURU ÇALIŞMASI.

Kültür Kitaplığı: 69; Felsefe: 12

D